Jorge Mingarro

EL ENTE Y EL BIEN

(Preliminares para una Metafísica de la Dignidad)

Editorial Dunken
Buenos Aires
2007

Mingarro, Jorge
El ente y el bien. (Preliminares para una metafísica de la dignidad).
1a ed. - Buenos Aires: Dunken, 2007.
208 p. 23x16 cm.
ISBN 978-987-02-2538-6
1. Filosofía. 2. Metafísica. I. Título
CDD 110

Diseño de tapa: Andrés Mingarro

Impreso por Editorial Dunken
Ayacucho 357 (C1025AAG) - Capital Federal
Tel/fax: 4954-7700 / 4954-7300
E-mail: *info@dunken.com.ar*
Página web: *www.dunken.com.ar*

Hecho el depósito que prevé la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

ISBN 978-987-02-2538-6

"La primera cuestión metafísica no es ya la cuestión de Leibniz: '¿Por qué hay algo y no mas bien nada?', sino ¿Por qué existe el mal y no ante todo el Bien?"

Emmanuel Levinas
("De Dieu qui vien a la L'idee")

"¿Por qué salís de vosotros mismos?
¿Por qué no permanecéis en vosotros
y os recibís en vuestro propio bien?

Eckhart
("El fruto de la Nada")

"A nuestros contemporáneos les basta con recordar que lo propio del hombre es su ausencia de lo propio, su nada, o su trascendencia, para hacer alarde de 'completos'".

Jean Fraçois Lyotard
("Lo inhumano: Charlas sobre el tiempo")

Preliminar

Debería decirse que tres circunstancias han acompañado el transcurso de la redacción del texto de "Preliminares para una metafísica de la dignidad". En primer lugar, el regreso, si se quiere imaginario, hasta aquel cruce de caminos que abandonó Parménides, cuando se iniciaba la aventura intelectual de occidente. En segundo lugar, la sugerencia, que he desoído, de no abandonar el terreno de las múltiples disputas de la ontología –la cual renace siempre como heterodoxia de sí misma–, o bien, esa insinuación, que también fue descartada, de no apartarme hacia algo tan insustancial como la voz de la propia dignidad, la cual, de un modo u otro, se caracteriza por no atenerse a los hechos, ni a la prudencia de la razón. Por último, ha estado presente la memoria sobre la historia, y su lección siempre atroz, minimizada por cierto optimismo, bajo el ropaje del "progreso" o el "avance tecnológico", pero siempre injusta para los seres anónimos que la padecen. Esa presencia de los acontecimientos, como una maquinaria objetiva y muda, pareciera proclamar que los hombres, a los cuales barre, nada significan. Estos, como bajo un ciego destino que no da razón alguna de sus víctimas, no tendrían otra ventura que aparecer y desaparecer, generación tras generación, sobre la faz de la tierra.

* * *

Mientras escribo, sobre la existencia planetaria se cierne un momento gigantesco de la historia, donde todo se halla dispuesto para que el hombre tome por asalto al hombre mismo. Si fue dicho que la naturaleza era ciega, ahora pareciera avecinarse que será un ciego –el hombre, desconociendo su propio crimen–, quien guiará a otro ciego.

Aun procurando cierta mesura, resulta casi imposible esperar que los acontecimientos den cabida a un futuro venturoso. Ciertamente no resulta nuevo que ante las múltiples crisis que ha atravesado la humanidad, el horizonte que se tenía a la vista se mostrase bajo un aspecto cerrado y oscuro. En el presente, sin embargo, se tiene casi certeza que la oscuridad se ha redoblado hasta un grado difícil de describir, y ya perceptible por sus reflejos sociales y reacciones culturales. Tal vez no podamos ser jueces adecuados de nuestras propias circunstancias históricas. Sin embargo, no podemos dejar de advertir una serie de acontecimientos dramáticos y de gran escala a los que nunca antes nos habíamos enfrentado.

En primer lugar, ya nos encontramos inmersos en una globalización creciente de las acciones humanas y sus efectos (cuyo primer signo universal se inició con la imagen de la tierra contemplada desde una órbita en el espacio) y que, abarcando al planeta entero, más que un fenómeno económico, tiende a provocar la liquidación de la diversidad cultural. Difícilmente pueda pasar inadvertido la presencia de los primeros

signos de una cultura única, o unidimensional, que corre a la par con la muerte de los grandes símbolos en los cuales el hombre se abría a lectura y participación de lo sagrado.

En segundo lugar, ya son ostensibles los síntomas crecientes que bajo los nombres de recalentamiento global, cambio climático o crisis ecológica, parecen advertirnos que la vida de la naturaleza corre aceleradamente hacia su reducción o devastación irreversible.

En último término, cómo desconocer el extraordinario avance de los medios tecnológicos y científicos para modificar o alterar la naturaleza, siendo su más notable manifestación la efectiva posibilidad de cambiar las anteriores condiciones biológicas del hombre a través de la manipulación del propio genoma humano.

Sin nada que lo atenúe, el horizonte se nos presenta innegablemente amenazador e inquietante. Amenazador, para una existencia que, de más en más, aparece desamparada tras la creciente ruptura con el orden simbólico en donde anidaba el sentido de la existencia humana. Amenazador, por la ruptura con el pasado de las condiciones planetarias de la existencia de la vida natural. Amenazador, en fin, por la actual posibilidad de modificación del hombre mismo respecto a como fue conocido en el pasado. Nos hallamos sometidos así al curso de una triple destrucción: La del sentido de la existencia, la del hombre, y la de la naturaleza. El cielo, la tierra y el hombre, como planos en que la realidad constituía un orden y un sentido, muestran los signos de su liquidación.

Todo nos lleva a creer que no hay lugar para la esperanza. Todo sugiere y nos conduce hacia una conciencia creciente de la propia fragilidad del hombre según aumenta su poder de acción. Ante ello parece no quedar resquicios en donde el hombre pueda encontrar refugio. Para muchos, casi sin alternativas, pero a la par comprensible, se ha constituido como única vía el huir de la realidad por todos los medios, echando mano a cualquier alienación como una acción que se les presenta plenamente justificada.

Sin embargo, aun cuando todo ello fuese objetivo, podría preguntarse si el ser presa del abatimiento será la única respuesta posible. Sin negarse a los hechos, y más bien debido a dicha lucidez, es posible descubrir que hay algo en nosotros tal como la experiencia irreductible de la propia dignidad, que resiste y nos impide, aún y a pesar de todo, a desertar de toda esperanza. En este sentido, quien renuncia a la esperanza, no trata con una mera cuestión personal, afectando únicamente a la relación que mantiene consigo, sino que con ello compromete inevitablemente cierto lazo común entre los hombres que así hiere o mutila.

Frente a los hechos, no todo son hechos. Frente a la facticidad aún es posible establecer una relación con ella, y, sobrepasándola, poner en juego un significado que proviene de nosotros mismos. Hay hombres que, de un modo u otro, estando a la altura de su propia humanidad, han sentido que el hombre es digno, y se han liberado de la mirada fascinada por los muros (los de la cárcel o del costo de exponer su propia vida). Algo inmóvil han visto que permanece ajeno, separado o independiente de cualquier condición. Ese algo corresponde al brillo de la dignidad como realidad autónoma.

Los hechos deben ser vistos, que remedio cabe. Lo que no cabe, y no nos está permitido es someternos a ellos. Estas páginas aspiran a echar luz sobre la propia dignidad como una realidad aparte de lo hechos, y como fuente que alienta y justifica nuestra existencia sobre la tierra.

* * *

Nos hubiera gustado denominar a este ensayo con el título de “Teleionfanía” en oposición no sólo a la ontología, sino, a su vez, también respecto a la destrucción ontológica de la ontología. Con ello, en primer lugar, hubiésemos querido indicar que aquello que nos proponíamos no sólo no se ajustaba ya a lo ontológico, sino también que se apartaba tanto de los problemas del ente (como “ontos” filosófico), como, a su vez del “logos” como modo de comprender y decir su realidad. Ciertamente “Teleión” es una palabra griega que particularmente nos agrada porque quiere decir “perfecto”, o “sin falta”, pues, según vemos la realidad misma y tal como quisiéramos exponerla, inmediata y ante los ojos, no se nos muestra sometida a las exigencias de alguna falta o de la carencia. Carencia, caducidad, falta de unión de la multiplicidad, falta de fundamento, tal es aquello que, en general, ha sido desde sus orígenes el motor y la razón de los afanes de la tarea filosófica en su modo de comprensión ontológica del mundo.

El otro término, “Fanía”, indica el mostrarse o manifestarse propio de la realidad tal cual ella es. Siendo el “tal cual es” aquello que corresponde al “ser tal” de las cosas; sin reducción a ninguna consideración que las juzgue por lo que no son. Dicho mostrarse, “para-ontológico”, sólo cabe allí en donde se ha dejado fuera de curso, como una maquinaria inservible que ya no puede ser aplicada, tanto al logos, o al principio de identidad, como también al lugar de su constitución. Aquello que “es como tal” ya no le cabe regirse por la imposición normativa de la lógica, sino antes bien sólo puede acontecer para una sensibilidad limpiamente receptiva, vacía y pacífica, y no productiva. En adelante, “los asuntos del pino habrá que aprenderlo del pino, y los del bambú del bambú” (Basho).

Como se lo sugirió, y salvo por esta mínima confesión, renunciamos al empleo de un neologismo. En la mayoría de los casos no sólo es legítimo dudar que estén plenamente justificados, sino que más bien parecen responder a cierto gusto por la sorpresa mediante palabras novedosas.

* * *

Dar cabida a los hechos, en primer lugar, y, a la par, señalar una experiencia de la esperanza, y de los conceptos que puedan expresarla y justificarla, es aquello a lo cual se aspira. Así hallamos que, en general, en la comprensión de la realidad, tal como se ha venido desarrollando en la historia de la filosofía, ha estado operando como supuesto el ente como un valor, por lo cual debería ser salvado y justificado. Este "deseo" de fundamentación no ha sido otra cosa que la confusión de dos órdenes de realidad que, en su mutua traducción imposible, ha determinado que, tanto la experiencia de la realidad como su discurso sobre ella, hayan sido ilusorios.

* * *

Entre los extremos de la ilusión (maya, samsara) y la lucidez (samadhi o nirvana), hallamos un terreno baldío, un vacío conceptual y de experiencia, que debe ser cubierto tal que, por una parte, resulte explicada o justificada tanto la ilusión como la lucidez, y, por otra, facilite un tránsito experiencial de la primera a la segunda. Se trata, pues, de indicar tanto el error categorial que nos ha conducido hacia la voluntad de fundamentación, como, a la vez, de dar con una experiencia tal que nos permita su corrección. No es suficiente sostener, desde la orilla de una lucidez alcanzada, que la realidad tal cual la vemos es ilusoria, si al mismo tiempo no damos cuenta de cómo dicha ilusión resulta constituida, y cuál es la experiencia que nos podrá servir de guía para disolver lo ilusorio y conducirnos a otro modo de comprensión. Necesitamos pues de experiencia y conceptos que, ante los hechos, den cabida de un modo riguroso a la esperanza. Esa experiencia, creemos, nos es próxima y habitual en tanto en ella se halla radicada la inmediata constatación que todo hombre posee acerca de su propia dignidad.

* * *

Bajo el título de "El ente y el Bien" se ha procurado sugerir un doble sentido que debe ser expuesto como una doble alternativa o posibilidad existencial. Por una parte, el primer sentido responde a una experiencia y lectura articulada por la conjunción de dichos términos. El otro sentido, por otra parte, corresponde a aquella experiencia que sólo puede ser comprendida y despejada cuando se ha procedido a la disyunción de los mismos.

Según la conjunción de ente y Bien, se alcanza el sentido habitual de la realidad, de acuerdo a una mutua mediación, de tal modo que el Bien es visto desde el ente y éste desde el Bien. En la medida en que esta doble determinación es tenida por natural –

siendo sin embargo una traducción imposible de términos inconmensurables–, en igual medida, la experiencia de estos se vuelve confusa y contradictoria. Esta confusión es aquello que ha conducido a que la realidad, en general, se vea regida por el deseo y no de acuerdo a como tal es ella misma. En consecuencia, según la realidad se la ha sometido al deseo, ésta se ha visto sometida a la violencia como el modo habitual de comprensión.

Pero tal como es posible una conjunción impropia, también cabe la posibilidad de la disyunción. De acuerdo a la prexistencia misma del ente y del Bien, cabe la experiencia que estos mismos habilitan. La búsqueda de la distinción entre ente y Bien, no aspira más que dejar subsistir a cada término en sí mismo, según su originaria y clara distinción, para luego dar lugar a la relación y experiencia que abren.

La conjunción impropia entre ente y Bien tal vez podría ser aludida atendiendo a la irónica historia de Nasica, el tonto: "Un día, siendo ya de noche, Nasica, el tonto, llevó su asno al río para que bebiera. En el preciso momento en que lo hacía, la luna desapareció. Nasica, asustado, y creyendo que el burro se había bebido la luna, no dudó en cortar la panza del burro. Mientras le daba muerte, las nubes, que habían cubierto a la luna, pasaron, y el astro nocturno volvió a brillar. Todo lo sucedido no pudo menos que dejar convencido a Nasica que sólo el burro había sido su causa" (Leccionario de lengua Latina).

Entre nosotros, la creencia y la conclusión de Nasica no es rara, y más bien pertenece a la experiencia habitual acerca de cómo comprendemos aquello que sucede. Aquella luna, que tiene por sede al ámbito celeste, fue confundida e identificada con el agua del río. Pero la luna es la luna, y el agua del río es eso mismo. A la Luna podríamos considerarla como la imagen del Bien, y al río como la del ente. Sin embargo, aún siendo cosas distintas, de hecho llegamos a estar persuadidos que la luna es algo de agua, y que con el fluir de ésta última, o bebiéndola, aquella corre peligro. La violencia de Nasica tampoco no nos es extraña. A la hora de pretender salvar algo valioso que, por error, creíamos se encontraba en serio riesgo de desaparecer, no dudamos en recurrir a una comprensión y acto violentos.

La ilusión parece provenir siempre de una confusión, y ésta tal vez sea el modo habitual de estar y construir el mundo, pero no es en verdad un atenerse a la realidad. En este sentido, la esperanza nada tiene que ver con los hechos, con aquello que, ficticiamente, estos permiten o no, sino antes bien con el carácter afirmativo de nuestra propia dignidad que, como tal, se presenta como una realidad no confundida con el ente, y aparte del mismo.

Del conjunto del texto debe esperarse que el mismo se encuentre atravesado por ese contrapunto, ya insinuado, entre dos modos de concebir y experimentar la realidad. Sin embargo, su finalidad apunta a delinear, tanto como experiencia como por concepto, a la esfera autónoma que le cabe a la dignidad. Todo tiende a procurar "salvar la dignidad" frente a los hechos como un modo de adquirir cierta lucidez.

* * *

En el orden de las ideas no es posible dejar de advertir que el conjunto del pensamiento reciente ha estado afectado, por adhesión o rechazo y aún como disimulo, por el círculo de temas o cuestiones heideggerianas. Demasiado profundo ha sido el impacto de su novedad como para desconocer sus reflejos y condicionamientos. No tenerlo expresamente a la vista sería una falta de rigor imperdonable. Sin embargo, y precisamente por tenerlo presente, tal vez se nos permita formular el inicio de su despedida. Aunque pareciera ser mero "humanismo", como si se tratase de algo menor, ahora se nos manifiesta que, más importantes que las cuestiones ontológicas, son las preguntas acerca de la esperanza, por la dignidad del hombre o por el respeto de la realidad. Y, en el fondo, siempre rondando como la cuestión más urgente, que adopta mil disfraces y desvíos, aquella que pregunta acerca de lo que somos como hombres.

Nos sentimos deudores de otros pensadores que pese a su no obviedad han estado precisamente por ello muy cercanos. Gracias a ellos, a la deuda que con ellos hemos contraído, nos esta permitido no estar obligados a remitirnos a la experiencia del Ser y su discurso, sino dirigirnos a esa experiencia humana, que todo lo pone en movimiento, y también en cuestión, tal como la de nuestra propia y originaria bondad. Entre nosotros la experiencia del Ser siempre ha estado restringida e íntimamente unida al pensar. Pero hay otra que sólo responde y se debe al ámbito de lo cordial –no el de la psicología o de la esfera de lo emotivo–, y que posee su propia autonomía y peculiar objetividad. Tanto la experiencia como la reflexión de ese ámbito, deben reconocerse que, en gran medida, no han sido patrimonio de la tradición de Occidente.

Tal vez hoy día nos pueda resultar extraño, para no decir francamente incomprensible, concebir aquello que antes se comprendía o se sostuvo en la antigüedad, esto es, que no es la razón y su evidencia, sino el corazón y su certeza la sede de la verdadera intelectualidad y el medio por el cual podemos conocer qué es el hombre y qué es como tal la realidad.

CAPÍTULO I

UN DESEO DE NADA

De hecho existe cierta similitud, en razón de su parentesco primario, entre el deseo humano y el instinto o impulsos que rigen la conducta del conjunto de los seres vivos. En principio, y antes de cualquier distinción, puede apreciarse que se asientan sobre necesidades reales adecuadas a objetos concretos que pueden ser identificados en ambos. Pero inmediatamente debe hacerse la salvedad que mientras la necesidad del

instinto se apaga funcionalmente en el fin, por el contrario, en el deseo, el objeto buscado ya no responde plenamente al objeto real, pudiendo decirse que en él la saciedad resulta fallida. En el deseo, pues, puede siempre verificarse una mutación de lo instintivo, y, a la vez, un cambio del objeto que se reviste de otra finalidad, para en adelante conformarse en el soporte o símbolo de una falta indefinida. Irónicamente, según esta transformación, el deseo concreto, a diferencia del instinto, no puede ser concretado en el objeto (Freud-Lacán). Así nuestra multiplicidad de deseos incluyen siempre en su seno un diferimiento, una "diferencia" de lo que no puede ser alcanzado (Levinas-Derrida-Deleuze). Por lo tanto, bien podrá tenerse por cierto que lo propio del deseo es proyectar ante sí, a una con el objeto, una falta, una nada finita, que ahora configura su finalidad y que opera como motivo de su desplazamiento indefinido.

Ahora bien, si se cae en la cuenta de que la finalidad del deseo se encuentra vacía, si siempre difiere y no puede ser alcanzada, entonces no cabe menos que indicar que en su seno conlleva su propio fracaso de manera esencial. El deseo, de acuerdo a su propia constitución, nos muestra que no hace más que girar en torno a su propia imposibilidad de realización. Siempre es según esencialmente fracasa. Hay de este modo en aquello que postula el deseo, en su diferir, algo que podría calificarse como el eco de un absoluto que no pasa, que no puede pasar, a lo finito de la realización, y que, como imposibilidad, resulta traducido como indefinición de un objeto que retrocede y no se alcanza. Nos preguntamos, pues, ¿cómo sería posible hallar una falta esencial, que obre como pura falta indeterminada, sino es porque se encuentra en juego un imposible, esto es, que un objeto limitado sea referido a un absoluto? Pues, ¿qué es el deseo, en este sentido, sino la pretensión de que un absoluto sea colocado bajo una condición finita?

Efectivamente, la falta, como objeto del deseo, no puede ser más que una pretensión e imposibilidad de traducir un absoluto a una condición finita. Corresponde al fracaso de una traducción que se consolida en un cuasi objeto pero que se encuentra necesariamente vacío. Así, allí donde se descubre el intento de lo imposible, al mismo tiempo, se alcanza a percibir una exposición de la propia finitud (la constitución ontológica-trascendental de su horizonte), pero que, pese a todo, no podríamos calificar como lo finito en cuanto tal, pues responde a una proyección finita, determinada por lo finito de la conciencia. Por lo tanto, y según allí en donde se manifiesta la imposibilidad, la digresión, la diferencia que difiere, se obtiene la experiencia de una exposición finita de las propias condiciones finitas de la receptividad en términos de límite que divide el deseo de lo deseado. Según el deseo queda afincado en un límite, como la exposición de la finitud misma del deseo, ésta a su vez se extiende, mediante un retroceso dinámico, indefinidamente.

Todo, pues, sucede como si en la diferencia de lo que falta anidase una afirmación absoluta, una presencia absoluta, la cual, si bien no puede ser traducida por la falta, al mismo tiempo convierte a la falta en símbolo de dicha presencia. Si puede decirse que el deseo configura un símbolo de la falta, también debe decirse que la falta misma, a su vez, es el símbolo de otra falta, de una falta otra en la falta misma. Pero al decir que el deseo es símbolo de la falta, y que la falta es símbolo del absoluto, no hacemos más que indicar que el deseo es símbolo de una falta en la falta. Y esto es precisamente lo que acusa el deseo: el absoluto falta en la falta, y por ello hay falta.

Ahora, tal vez, podrá verse que la falta en el deseo es, respecto de la realidad de los objetos, una nada finita que les pertenece a dichos objetos, como un hueco, por el cual ya no hay realidad alguna que nos conforme. Pero también podría advertirse que aquello que falta a la falta, aquello que se sustrae y no pasa a la falta, eso señala, a su vez, que hay algo que ya no pude adherir a los objetos, y que, por lo tanto, remite a otra nada, a una vacuidad no finita que escapa a la falta misma y la tacha, marcándola, bajo el modo de la ilusión propia de la falta. La nihilidad de falta nos presenta una ambigüedad constitutiva, pues, por una parte, es finita en tanto corresponde a un objeto, haciendo que algo falte en éste, como si se tratase de un miembro mutilado, y, por otra, a la vez, como no perteneciendo a dicho objeto, según se desfonda en otra Nada que se niega a reducirse a que algo falte. Es esta segunda Nada aquello que vacía a la primera, haciéndola faltar como falta en el deseo.

El deseo es en todo semejante a ese dicho popular de pedir peras al olmo, dado que, según ha propuesto lo imposible, no hace más que desear difiriendo. En su falta pide lo imposible y lo sostiene postergando. Repite una diferencia proyectándola hacia adelante de un modo indefinido. Ese pedir peras al olmo es la relación ilusoria de una traducción imposible que sostiene a la falta, en tanto se aplican categorías ontológicas a aquello que no entra, ni tan siquiera puede entrar como negación de dichas categorías. Puesto que no hay nada de peras en el olmo, y aun cuando se insista en alcanzarlas, éste no puede dar lo aquello que no-es. Hay por lo tanto una aporía del deseo, una afirmación paradójica del
absoluto precisamente allí donde fracasa. Pero la afirmación no proviene del fracaso, sino es el fracaso quien no hace más que reposar en dicha afirmación. En cada caso, en el fracaso de la falta, la afirmación se dice indirectamente bajo el modo de lo indefinido, concordando, precisamente, con un no poder afirmar. Si en la falta como tal, por una parte, queda inexpresada, por otra, es señalada bajo la condición de la imposibilidad de decirla o de nombrarla. Lo que siempre falta no adviene a la falta. Tan finita resulta ésta última que,
necesariamente, la primera falta de la falta. El absoluto, la afirmación, no pueden faltar, y, sin embargo, por esta misma razón, es aquello que insistentemente se acusa en la falta. Si de la falta puede decirse que es un hueco, una sombra, que corresponde al objeto, lo que falta a la falta es una Nada que se afirma independiente y por sí misma. No la vemos, no puede ser nombrada, pero obra en la falta misma desesperándola, alimentándola y sosteniéndola, pero igualmente también, y al mismo tiempo, tachándola, desilusionándola.
Aquello que es el secreto mismo de la efectividad de la falta, es, a la vez, la causa de su aniquilación.

No es raro pues que el deseo, en su persecución de la falta, más tarde o más temprano, reciba la lección del desánimo: lo insensato de la pretensión de que la diferencia sea lo semejante, que la novedad sea conocida, o que el absoluto sea objeto de un conocimiento finito. Lo que de algún modo es experimentado es que no cabe posibilidad alguna que lo finito pueda alcanzar finitamente a lo absoluto. Cuando esto se esclarece es que se ha alcanzado a comprender el alcance de esta empresa, que aquello que tiene a la vista no es solamente de por sí finito, sino además que eso finito es aún más finito que la propia finitud que la engendra.

En la falta, pues, puede decirse que lo finito termina ambiguamente deseándose a si mismo, cuando aquello que tenía decidido era perseguir al absoluto. Después de

todo ¿qué hay en la falta que no sea más que una sombra finita de lo finito, una exposición trascendental de sus propias condiciones finitas a la hora de procurar capturar aquello que no es ningún objeto ontológico? Más aún, en lo finito de la falta, aquello que falta puede decirse tanto de lo finito como tal, como simultáneamente de lo que se tiene por absoluto. En la falta, falta lo finito como tal, y falta lo que se afirma como absoluto. Con lo cual la posición de la falta se muestra pobre no solo frente al absoluto, que no puede decirlo, sino también frente a la captación de lo finito mismo. De este modo hallamos en el deseo esta triple e imposible pretensión: primero que lo finito pueda dejar de ser finito para procurar alojar lo absoluto segundo, que lo absoluto pueda advenir a lo finito; y, tercero, que lo finito pueda como tal ser percibido finitamente. En el deseo, ni a lo finito se lo deja ser el mismo, ni tampoco al absoluto. Se aparta igualmente tanto de lo finito como se aleja del absoluto. En el deseo en modo alguno se admite la finitud porque pretende que esta sea otra cosa, ni se admite lo absoluto, porque se pretende que sea tan finito como la falta misma. En la falta aquello que falta corresponde no solo a lo absoluto, que no pasa ni puede pasar a nada condicionado, sino también lo finito mismo como tal. Bajo la forma de un único fantasma, o de una máscara única, el deseo y su falta persiguen un doble simulacro: el de una figura finita del absoluto, como, a la vez, el de una figura finita de la propia finitud. El deseo adhiere, en ese cuasi objeto que falta, a ese ser híbrido de un absoluto finito. Híbrido, donde uno mismo es transpuesto ficticiamente como si fuese otro, y lo otro es transpuesto como si fuese uno mismo. Donde uno mismo no alcanza la propia finitud, ni tampoco al otro como otro. El deseo y la nada de su falta es la posibilidad misma de la existencia del narcisismo de Narciso: Forma finita de lo finito en cuya imagen se espeja un objeto deseado que se persigue como un absoluto y que, sin embargo, no pasa, ni puede pasar, fenoménicamente, más que como falta.

* * *

El buscar corresponde, como una nota común, tanto al deseo como a la necesidad del instinto. Pero no se puede buscar sin prestar atención a la guía de una medida, al modelo de alguna imagen fija que sirva de orientación para dar con aquello que se busca. Prestar atención siempre se ordena al intento de hallar lo buscado, en hacer coincidir lo que se anticipa –y que se tiene a la vista como principio de identificación–, con un objeto tal que, al mostrarse, resulte adecuado al primero. Ciertamente resulta claro que aquello que se busca y lo buscado no se asemejan entre sí, como si se tratase de la imagen de un prófugo que alguien se propusiese encontrar en medio de una multitud. En todo caso la imagen que se tiene por guía no es más que la representante simbólica de una realización colmada. En este sentido la sed como necesidad vital no se asemeja al agua, siendo así el agua el soporte en donde la realización de la sed se concreta; más que el agua, la imagen que se busca es la de la saciedad.

Ahora bien, en el caso del deseo, la saciedad no resulta colmada, sino, por el contrario, diferida. Dicho de otro modo, aún dada la saciedad se presenta una no saciedad como una falta finita inespecífica. Aquello a que se presta atención ya no se corresponde a una imagen definida que se anticipa como hilo conductor para un campo de objetos que se investigan. Por el contrario, eso que mueve y sostiene la atención no es la imagen de una saciedad colmada sino una carencia, una falta en la saciedad misma. Se desea a la falta. Con ello la sed muta en deseo, busca una saciedad que no está allí sino en otra parte. Si a la necesidad la mueve el ser colmada, al deseo lo mueve una

carencia que sobrepasa a la necesidad y su satisfacción. La atención propia del deseo no parece dirigirse ya primariamente a un objeto sino más bien a una vacío que subsiste detrás de toda satisfacción; un vacío que convierte a ésta última en el símbolo de una carencia. El deseo es el hambre de los satisfechos. Aún en posesión de la riqueza, el deseo pena una deuda que supera todo cierre contable y que no se registra en lo asentado. En cada cosa deseada se presenta adherida una sombra, un hueco, respecto de la cosa misma, y que resulta ser lo efectivamente deseado. El tener se halla acompañado por una falencia, y lo convierte en símbolo de una pérdida. Ciertamente es una pérdida o carencia que se muestra limitada, por cuanto aparece como perteneciendo a un objeto o a una realización, pero, a la vez, se disipa en lo indeterminado e informe. Nuestro prestar atención da la impresión de este modo de hallarse atraído o sostenido por un horizonte que se parece a un objeto (imagen o realización) que le sirve de soporte, pero también que no se parece a ningún objeto, en tanto
no es nada, o que cuya nada no es más que una falta que, indefinidamente, difiere. Mientras vemos que lo instintivo se atiene a aquello en donde se realiza, el deseo en cambio presta atención y se sostiene desde aquello en donde no se realiza; vive del movimiento mismo de la postergación, se alimenta de la instauración del fracaso. El deseo empieza y cierra su círculo en su propio fracaso.

* * *

Si admitimos que la idea de la evolución no puede ser dejada de lado a la hora de intentar comprender aquello que somos, también sería conveniente sugerir que la aparición del deseo posee ese mismo carácter evolutivo en remplazo del instinto, expresando así una nueva etapa, respecto de la cual no puede decirse que se haya completado o que haya alcanzado su máxima posibilidad. Por lo tanto la ambigüedad constitutiva del deseo no debería conducir más que a pensar que todavía nos hallamos en el curso de una transición
incompleta entre el instinto y un término final del desarrollo humano, al que designamos ahora, anticipadamente, como el Bien con que valemos o nuestra dignidad como personas. En consecuencia, el deseo expresaría así, por una parte, la ruptura con el instinto, pero, por otra, señalaría el ingreso, en curso, de otra instancia distinta del deseo. Siendo tal instancia la afirmación de un valor, absoluto e independiente, que envolvería la propia existencia, sin amoldarse a ninguna objetividad. Sin embargo, momentáneamente, eso mismo es aquello que ahora aparecería reducido y mal comprendido en una etapa evolutiva anterior de transición incompleta.

Por lo tanto, más que comprender al deseo como una caída, como la pérdida el paraíso, cabría apreciarlo positivamente como el tránsito hacia una humanización que aún no ha alcanzado a completarse. El deseo no dejaría de presentarse confuso, en razón que procuraría alcanzar una articulación de dos ordenes verdaderamente disímiles, como si fuese un estado embrionario en donde las distinciones específicas del nuevo ser aún no se han desarrollado. De hecho, uno de estos ordenes diferentes de realidad –tal como el Bien de nuestro propio valer, al cual aún no nos hemos habituados a distinguir, pero en el cual ya nos hallamos inmersos–, pertenecería estrictamente al orden de lo incondicionado, sin correspondencia con ningún objeto fenoménico, ni sometido a ninguna regla de la lógica. Pero, dada nuestra actual condición, la descripción de este ámbito, o campo, no podría menos que presentar grandes dificultades mientras sea abordado de acuerdo a un conocimiento puramente racional u ontológico, o bien, solamente comprendido como un desvío aberrante del instinto.

De este modo el deseo podría ser redefinido como aquella etapa evolutiva en donde los impulsos, o la conducta regida por los objetos, aún no ha sido claramente separada de una conducta motivada por el valor de la persona como valor absoluto. A menos que el hombre se vea conducido por la captación de un nuevo orden, originado en el campo de la dignidad o del valer del propio Bien, como el campo originario en donde acontece su existencia, en dicho caso, seguirá interpretándose desde la pérdida del instinto como una falla en el ser, y, con nostalgia, lo sostendrá como el prototipo de una situación edénica que no cesa de expresarse dramáticamente en sus deseos. ¿Acaso no hallamos definido al deseo como un instinto que no pasa y que no puede pasar más que como falta, por culpa del lenguaje que lo obliga a traducirse? (Lacán) Empezando por nuestro insaciable deseo, y siguiendo por nuestro temor de morir, o nuestro deseo de inmortalidad, todo parece indicar que, en el presente estadio en que nos hallamos, somos guiados por una ceguera específica:
la de confundir y abordar el valor con que valemos en términos de objeto.

* * *

Tal vez puedan ser reducidos a tres los impulsos o los motivos que guían nuestra conducta. En primer lugar el instinto, siendo el mismo específico y poseyendo la posibilidad de verse colmado en sus objetos. En segundo lugar el deseo, el cual posee de una faz objetiva, que aparece dando la impresión de contar con una finalidad funcional y, a la vez, de otra faz indeterminada y subjetiva, la de la falta, que aparece como una finalidad indefinida, por la cual los objetos que colman al mismo tiempo no colman. En último y tercer término hallamos el Bien con que valemos, el cual ya no se encontraría determinado
por ninguna necesidad, ni provendría de perseguir ninguna falta, sino que consistiría en una afirmación absoluta, independiente de toda condición.

Qué sea esa afirmación, y cuál es el ámbito que abre, tal es aquello que debe ser abordado sin temor, en esta época en apariencia tan poco propensa al dogmatismo y sin embargo, al mismo tiempo, susceptible y cerrada a todo lo que se contraponga a sus hábitos de pensar.

CAPÍTULO II

EL VALOR DEL SENTIDO DE LA ESCRITURA

Aquel objeto en donde el deseo halla una falta es aquello que, como tal, debe tenérselo por una escritura. Si el deseo corresponde al sujeto y tiene por término una falta, esta misma la vemos manifiesta en aquello en donde falta y se encuentra determinada, esto es, de un modo muy concreto, en el objeto como escritura. La realidad misma, en su objetividad se presenta al sujeto como escritura. ¿Qué es la

escritura? Ante todo es el antecedente empírico de la realidad según se devela como un problema de lectura; de aquello que fenoménicamente demanda, desde si, ser leído como un porvenir de sentido. La escritura como problema es aquello que, como objeto de la falta, se presenta como enigma que debe ser descifrado. El hecho que la realidad objetiva se presente como un problema de lectura se desdobla en la interrogación que pregunta '¿qué dice?' y, a su vez, de '¿quién dice?'.

El antecedente corresponde a la antigüedad no histórica de su materialidad, a lo naturalmente pretérito de la escritura de la realidad previo a la invención de la escritura humana. Pertenece al carácter cósmico de la misma por la cual la realidad se muestra como criptografía. La escritura es del orden del vestigio que demanda para si el arte de una interpretación. Lo escrito es, en este sentido primario, un pasado con el cual nos encontramos. Pero dicho pasado se presenta como problema, como ignorancia. La escritura del pasado se manifiesta señalando al sujeto como aquel que no sabe leer. En términos de problema o enigma se le plantea a éste bajo el modo del deseo de leer. A este carácter pasado y problemático se incorpora también el de toda escritura creada que se sobreimprime a la primera. La escritura, así, en general, dice un sentido que falta, y que, como tal, lleva a manifestar a la escritura como escritura. Un sentido que, como objeto de deseo, no puede más que concebirse como un Bien o un valor. El nexo entre el deseo de leer y el problema del enigma de la escritura, se lo encuentra anclado en un valor pre-significativo.

Toda pretensión de leer una escritura nos enfrenta a un campo problemático. El querer leer es siempre un problema. Más claramente dicho: hay lectura porque hay un problema de lectura. La lectura es problemática porque antes hay un problema de escritura que se trata de leer. Según la escritura se presenta como problema, entonces acontece lo propio de querer leer. Se es un lector porque a éste siempre se le anticipa o se le enfrenta como problema aquello que desea leer.

Pero no hay lectura si no hay algo qué leer, sin la presencia material de una realidad que sea escritura, o una escritura como realidad. Hay una sustancialidad de la escritura que hace de ella un objeto empírico. Ella posee la misma densidad que aquello en donde se asienta. Que haya un supuesto de legibilidad, significa primero que el hombre encuentra ante sí, objetivamente, la realidad misma de la escritura. Hay una materialidad de la escritura que ocupa un espacio y resulta afectada por el tiempo. La escritura es antes que nada sustancia sensible, percibida. Previo a cualquier especulación, ella es siempre un hecho sensible que está allí.

Al hombre puede designárselo "lector universal" por la naturaleza diversa de lo que lee. De un modo o de otro para él todo es materia de lectura. La escritura misma es, de un modo aparente, sólo una realidad entre la realidad, es decir, fruto de la creación del hombre. Sin embargo es, más originariamente y al mismo tiempo, la realidad misma. No es, pues, sólo un caso dentro de la realidad sino que la realidad misma se constituye en el campo múltiple de la escritura del mundo. El mundo mismo se muestra como escritura, como un conjunto de signos o de símbolos que piden ser leídos.

Por lo tanto la escritura es siempre algo dado con lo que nos encontramos. La escritura acontece ella misma como tal, en general y múltiple, como realidad desbordante. Hay escritura, lo primero que hay es ella, pero como hecho bruto, extrañamente, no es por sí misma algo entendible, no se presenta sino como opacidad.

Ella, antes que comprensible, nos enfrenta y nos precede como enigma, como palimpsesto, como aquello que requiere desciframiento. El lector sólo llega serlo adviniendo al círculo de su enigma.

La escritura pertenece a esta ingenuidad primera que, en su objetividad, precede al acto de la lectura, al ejercicio de su desciframiento y comprensión. Algo dice, pero no sabemos qué. Como una realidad extranjera –una lengua extranjera (Jacques Derrida)– reclama un traductor que acerque y fusione la letra con su legibilidad. Se presenta como una significación posible, por venir, que reclama su actualidad. La escritura es el fenómeno de lo virtual de la lectura, un significado implícito antes que se despliegue en el lenguaje de una lengua. Está para ser leída. Pide desde sí una lectura, pero no sabemos precisamente qué dice.

El obstáculo primero es pues este: el del carácter cerrado y problemático con que nos enfrenta la escritura. Ante la rectitud de su enigma sólo luego tangencialmente se vuelve hacia un tercero para dirigirle la pregunta con la cual se inicia toda lectura: “¿Qué dice?”, o más precisamente, “Dime, ¿qué dice?”. De éste tercero esperamos obtener, o mejor, recibimos, el primer método de desciframiento, la enseñanza de cómo leer, y a la vez, la primera versión acerca de su significado, la primera envoltura hermenéutica de la lengua materna, aquella que socialmente nos antecede y en cuyo seno nacemos como lectores.

En principio, antes que el leer y el lenguaje, es la escritura. La escritura es prelingüística (pero no no-lingüista sino como aquello que conduce al lenguaje) y en ella afinca su posibilidad. No sabemos qué dice, o qué dirá. Sobre nosotros se cierne la incertidumbre o el desafío de su problema: ¿Podremos o no leerla? La escritura antecede y desafía la misma posibilidad efectiva de su lectura. Pues hay en la escritura el juego de una sustracción (algo que no pasa, que se niega a la letra), un desafío, un enigma, una aventura. Ella misma se plantea separada, sin garantías de que dispongamos de una capacidad que venga a igualarla, o que pueda penetrar su sentido. El enigma precede al lector, y hasta cabe decir que él mismo enseña a leer, que es la primera enseñanza en tanto desde si suscita el deseo o la pasión por el desciframiento; su mismo trazo cósmico o supra-humano es quien invita a leer. La escritura se nos presenta como la fuente o la máscara de todas las seducciones.

Por lo tanto esta escritura que antecede al lector, no puede menos que ser siempre más antigua que él; siempre pretérita, no sólo históricamente sino estructuralmente. Su antigüedad abarca un doble sentido. En primer lugar comprende a aquello con que el hombre se encuentra y que lo enfrentan a un pasado que no necesitó de su presencia. Pero, en un segundo sentido, la escritura es la huella de algo más antiguo, que hace referencia tanto a una ausencia de significado como a un autor ausente. Ella es el símbolo de un acontecimiento que ha sido, de una pasado de donde viene y al que pertenece; un pasado separado del tiempo presente, y que obra como el pasado mismo del tiempo. En la escritura lo distante del pasado hace presencia. Así como en la huella hace presencia un pie ausente, así también se comunica, hace presencia, algo pasado en el presente de la escritura.

La comunicación de la escritura procede del pasado y supone que alguien se comunica, sin que sepamos “quién” y sin saber “qué dice”. En esta comunicación primaria la escritura comunica que “alguien falta” y que “falta un qué dice”.

La lectura remite hacia ese pasado que acontece en el presente de la escritura y como escritura. La escritura es en sí misma no más que pasado. Un pasado pretérito, siempre más remoto que cualquier datación que ilusoriamente pretende haberlo alcanzado. Es más antigua que la más antigua de las escrituras. Es tan antigua como el mismo universo y tan anónima como éste (un autor anónimo siempre oculto detrás del nombre de cualquier autor). La escritura es antes cósmica y natural que humana. Hay una escritura cosmológica que se expone a sí misma como texto cifrado y que el ojo humano procura leer.

Son las cosas misma quienes se muestran como fenómenos que aspiran ser descifrados como problemas de decodificación, de sentidos que sobrevuelan la materialidad de su textura, como faltas de un "¿qué dice?", y también de un "¿quién dice", como una presencia por venir.

Por lo tanto en el presente de la escritura, no sólo hay la formulación de un pasado que se expresa, sino expresión que acontece aquí y ahora como enigma. La escritura es ella misma siempre problema. El acto de leer enfrenta persistentemente el problema de la escritura en el sentido más fuerte, el de la escritura misma como problema. Su problema no es algo que puede ser hallado como un aspecto problemático que podría ser identificado o definido entre otras cuestiones. Por el contrario, el problema, antes que ningún otro, es el hecho previo de la escritura como tal.

En consecuencia la dimensión de lo problemático abre y recubre el campo de la escritura y arrastrar, con un efecto que le es propio, hacia una legibilidad posible. Querer leer –eso que desde sí suscita la escritura con su presencia–, es antes que nada caer en la cuenta que hay allí un problema: un no sabe leer. La escritura es ella misma la revelación del problema como problema. Se plantea por sí misma como un problema de lectura. Y sólo porque hay problema el hombre deviene en lector. Y su primera lectura es la de la objetividad del problema mismo, esto es, que allí hay algo que pide ser leído. La escritura misma es quien, en un sentido originario, nos enseña la lectura misma, o bien, nos enseña a leer en la escritura el hecho mismo de la existencia de la lectura. La lectura, en el tiempo presente del acto de leer, nos enfrenta al texto de la realidad-escritura como problema. La manifestación de la escritura es, como problema, quien atrae hacia sí al acto de la lectura. Descubrir lo problemático es, en este sentido, querer leer, asentarse en el punto de partida de la lectura. Enseñar a leer es, antes de cualquier otra consideración, y de un modo originario, del orden de tener problemas, de querer leer.

Pero, no sólo hay la escritura de las cosas del mundo, sino, a la par, esa otra escritura acercas de las cosas. No sólo hay la cifra problemática dada en la materialidad de la escritura del cosmos, sino a la vez en esa nueva materialidad que le cabe a la escritura humana, en la cual la primera se prolonga, se ahonda y se duplica. No sólo hay un primitivo decir de la escritura, sino este nuevo decir de la escritura sobre la escritura. A la escritura del universo se suma ahora la propia escritura humana. Una escritura que sobrescribe o que rescribe la del universo. Pero esta nueva objetividad, pese a su apariencia de mayor transparencia, tampoco escapa al hecho de hallarse velada y tan necesitada de traducción como la otra. Su propia objetividad, separada del sujeto, aparecer tan enigmática y problemática como la primera.

Aún de la comprensión de su propia escritura, el hombre se encuentra escindido. Es una fisura del sujeto mismo, el despliegue de su propio enigma, su propio no saber como parte integrante del mundo. Quién escribe no sabe lo que escribe. Su escritura también debe ser leída. En ella luce un no saber que se funde con el problema que revela la escritura del fenómeno del mundo. Según se despliegan los caracteres que traza la mano, así por igual todo hombre deviene en lector de "una lengua extranjera que es la propia" (Jacques Derrida), que tanto lo expresa, como a la vez, lo separa de sí mismo como otro texto más que debe ser descifrado. El sujeto se encuentra a sí mismo en la escritura, pero está allí como problema, extático y existencialmente problemático. En su escritura se vuelve extraño de si mismo, pero a la vez se hace necesariamente lector de sí mismo. En la escritura el hombre comprende muy claramente que no se comprende, que él mismo es un problema, y que la lectura es un acto esencial que lo involucra necesariamente. Debe traducirse a sí mismo, o bien, no puede dejar de aspirar a equiparar el trazo problemático que ha fijado con la compresión de éste mismo. La realidad de las cosas como escritura, y la escritura del hombre como una cosa más, son en su conjunto problemáticas, y hacen de él mismo un lector.

A la lectura le cabe ese acto propio del desciframiento, ese trabajo de "inteligibilidad". Dicho acto comienza por el modesto reconocimiento del lector, que confiesa lo evidente de no saber leer. Pero sólo así alcanza la fórmula de la pregunta de la inteligencia de la lectura: "¿Qué dice?". Hay un solo y único problema:, la escritura. Una única inteligencia que se enuncia como problema de lectura: ¿cómo leer?, ¿cómo llegar ha ser un lector? Y en todo ello el lector se encuentra ineludiblemente atrapado por la lectura.

* * *

Si hay un problema de la lectura lo es porque no hay más que un problema de sentido. Leer significa retomar la lectura "del" sentido, pues éste es quien se hace presente en la escritura. La lectura no puede menos que producirse como un ir siempre más allá de la escritura que se retoma en la escritura. La lectura del sentido no es más que el sentido de la lectura. Los textos se abren, inagotables, en la dirección del sentido. La lectura opera entre los intersticios, lee entre líneas desde la diferencia del sentido que difiere, y que solamente así hace posible que se configure como inte-legibilidad. Leer e 'intelegir' son una y la misma cosa. El sentido es aquello que el lector busca descifrando o traduciendo porque antes ha sido buscado por aquel. Pues es aquel, el sentido, quien no cesa de acosar mediante enigmas y problemas de escritura, y, desde la escritura, quien despierta el deseo de ser leído. La lectura responde a un ser acosado por el sentido según se manifiesta en la escritura como problema, como deseo de un sentido que falta.

Hay lectura porque antes hay escritura. Pero sólo hay escritura porque previamente hay un problema de sentido, esto es, de un sentido ausente, que se busca; de un sentido futuro que se encuentra suspendido sobre el texto, en lo otro de la escritura, y cuya positividad trascendente insiste. La lectura no es más que un sentido que se busca, aquello que de por sí nos propone un porvenir. El porvenir pertenece al sentido de la escritura como aquello que falta y por el cual se abre la posibilidad de llegar a ser lector. Y esta posibilidad
constituye precisamente al lector como lector. Ser lector jamás constituye lo ya ha acontecido y clausurado, pues el significado siempre está en suspenso La escritura y la lectura se articulan en tanto giran sobre el porvenir del sentido, sobre el futuro como el

tiempo propio que recoge a la lectura sobre la escritura. Si la lectura gira en torno de la escritura, la escritura gira en torno al sentido. El sentido es una plenitud de significado en estado virtual que sobrepasa todo significado. En la contracara positiva y objetiva de la escritura se descubre el sentido como falta, o bien un sentido que se presenta siempre como
"diferencia" (Gilles Deleuze). El sentido no es la escritura, pero supone y se refleja en el soporte de la escritura. Para esto el lector lee, para dar respuesta a aquello que adviene a la escritura, pero que no se equipara, ni se reduce a la escritura ni a la lectura. No adviniendo es el modo por el cual adviene el sentido. Según este modo de hacer presencia así también se sostiene el acto de leer y se hace posible que haya lectores. Ser lectores es también no serlo nunca a pesar de todo.

Bien puede decirse que no hay sentido porque haya escritura y luego lectores, sino inversamente, hay escritura y lectura porque antes, aquello que hay es el sentido. Es él quien se afirma a sí mismo desde su diferencia, y según se afirma, difiere –siempre difiere y establece un 'diferendum'–, y, según difiere, articula sobre sí la escritura, y, sobre esta, la lectura. Uno es aquello que leemos y que precipita históricamente como interpretación de la lectura; y otro es la lectura del sentido en su diferencia y como diferencia. No es una expresión retórica sostener que se lee el sentido precisamente como aquello que se niega a ser leído. El lenguaje mismo –escritura y lectura–, mediante el cual se procura dotarlo de una estructura de codificación-decodificación, es el juego mismo de la diferencia desplegado en ese acto de lectura de la escritura (Ferdinand de Sausoure). El sentido no puede ser considerado como un "efecto de la escritura" (Jacques Lacán) sino más bien esta lo es como efecto de la diferencia del sentido. Sólo porque el sentido impera difiriendo como diferencia, es por lo cual hay escritura.

El sentido, por esta razón, antecede verticalmente antes de toda estructura horizontal. Su altura se presenta como dato fenoménico en esa espontánea y radical fe de lector, en esa creencia a priori de la lectura hecha de deseo y pasión, de espera ilusionada y paciencia. En todo lector hallamos, en principio, un natural optimismo, una espontánea y crédula simpleza en el acto de leer. Puede decirse que hay una fe en el sentido que el lector despliega en una espera que atraviesa el acto temporal de leer y lo sostiene. Nuestra creencia de lectores es pura afirmación acerca de una posible inteligibilidad que impregna a la escritura, y que proviene de otra parte.

El hecho de la lectura, antes de la fatiga del tiempo, supone ese estado de inocencia del lector, que, por largo tiempo, lo mantiene lejos de la sospecha, del escepticismo y la desilusión. Pues, cuando sobreviene, la desilusión consiste en que la lectura descubra que el sentido jamás pueda pasar al estado de escrito; que la lectura es la ilusión del sentido en la escritura, y, por lo tanto, un desciframiento interminable e imposible.

Ahora bien, esta adhesión a la fe en el sentido sólo es posible en tanto se encuentra de antemano apoyada en el campo de una originaria certeza en lo invisible. La fe del lector afirma un sentido que de por sí no es evidente. Dicho de otro modo, hay una certeza que es aserción pura acerca de una presencia que no es empírica. Ser lector es encontrarse ya instalado en el campo de la certeza con independencia de toda evidencia. Aquí la evidencia es aquello que acompaña tanto a la escritura como las lecturas efectuadas acerca de su significado. Sin embargo la certeza corresponde al

diferir del sentido, a su no evidencia. Si al lector le fuera posible dudar acerca del sentido no podría iniciar jamás la lectura. La escritura posee la evidencia del hecho, pero el sentido opera como certeza previa a todo significado, y del que ningún significado alcanza a apropiarse, o del cual toda interpretación se precipita en fracaso. La lectura pertenece al acto lucido de adhesión a la certeza, pero su inteligencia no puede hacerse cargo de lo invisible en la escritura.

* * *

De manera inevitable la diferencia entre los planos, el de la evidencia de la escritura y el de la certeza del sentido repercute sobre la temporalidad de la lectura. Esta temporalidad resulta desdoblada entre un tiempo que sobreviene dándose como sentido en la escritura, y un tiempo que se da el lector, según receptivamente hace lugar al tiempo del trabajo de desciframiento, de lo que procura alcanzar. Un tiempo duplicado, primero, según el advenir del sentido, y luego otro, abocado al desciframiento. El acto de la lectura acontece, simultáneamente, como el tiempo de la lectura y como lectura del tiempo. En ella acontece un advenir del tiempo, y, por otra, un alojar al tiempo, un dar tiempo al tiempo.

El momento de la lectura es este cruce del presente donde acontece el acto interminable e imposible de la lectura, y el interminable e imposible advenir del sentido a la escritura. El sentido se dice en la escritura desde el pasado de los signos y se dice como problema de lectura. Pero sólo se hace posible dicho pasado porque hay ese más antiguo pasado del porvenir. El sentido es él mismo el más antiguo porvenir. Ciertamente adviene como el pasado de la escritura, pero también como porvenir de un significado. El sentido adviene como futuro en tanto pasado, y, en tanto pasado, futuro. En él, o desde él, se cierra el círculo del principio en el fin; un círculo indefinido según lo irrecuperable del pasado y
lo separado del porvenir. Ser temporales es padecer los problemas del tiempo, los problemas del desciframiento de la lectura, por el cual el tiempo dice su sentido, o bien, en el que el sentido se dice como relato o “narración” sin fin (Paul Ricoeur). El destino del hombre se encuentra así atado al enigma y problema del tiempo, esto es, encontrándose de un modo originario como lector.

* * *

Pero el sentido no sólo es aquello que alcanza al lector según el estadio objetivo de la escritura como problema, sino también como pasión o deseo de lectura. Pues, ¿cómo leer si el sentido no ha alcanzado desde el comienzo, originariamente, también al lector? En todos los casos se trata de retomar un comienzo en el cual ya nos hallamos. El sentido se dice así desdoblado: objetivamente como escritura, pero subjetivamente, como deseo de leer. La escritura sólo dice como problema porque hay alguien que desea leer un sentido que falta. Pero sólo hay deseo de leer porque el sentido se anticipa según atrae como algo deseado, como un Bien o un valor. El deseo de la lectura gira en torno a la lectura del deseo que atraviesa a la escritura; se mueve según esa atracción del sentido que se expresa sin objeto, pero dado en cada caso empíricamente como problema de desciframiento de la escritura.

Llamamos sentido a ese Bien o valor que falta en la escritura y que, como “atractor” = X (Rupert Sheldrake) opera trascendentalmente reteniendo y reuniendo

sobre si tanto al lector como a la escritura, y volcando uno sobre la otra. El sentido resulta definido por su capacidad dinámica de convocar, y así manifestarse en la escritura, pero permaneciendo independiente de todo escritura empírica; y también en el significado, pero independiente de todo significado.

La contracara, o el reverso, por el cual hay deseo de leer, y hay problemas de desciframiento, no le cabe más que a ese atraer que se cierne y pertenece a ese otro plano y que pertenece al valor del sentido. El empirismo de la escritura abre sobre el realismo trascendente e invisible de la valiosa falta del sentido, de lo imposible deseado o del Bien que falta. Si la escritura nos llega siempre del pasado, y presenta ese carácter pretérito, lo es de acuerdo al sentido que opera atrayendo. La lectura se dirige al sentido otro de la escritura como a su origen, y, según impera su futuro como pasado inmemorial, le precede,
irrecuperable, antes del comienzo tardío del sujeto, e inalcanzable o separado para todo futuro al que aspira (Emmanuel Levinas).

La escritura "dice", he ahí la certeza del sentido, "¿qué dice?" he ahí el precario acto de la lectura acerca de su significado. La escritura y la lectura son el nexo, temporalmente móvil entre el sentido del deseo "y" el sentido deseado, entre el puro pasado de donde viene el trazo, y el puro porvenir del desciframiento; o bien, entre el sentido que precede en la escritura como escritura, y que se determina como deseo de lectura, y el sentido imposible y separado que sostiene en suspenso a la lectura.

* * *

El sentido, distendido entre el pasado y el porvenir, acontece en la escritura como comunicación, manifestándose en el acto de la lectura, respecto de un contenido que falta y de un autor que, en su anonimato, también falta.

La escritura, bajo un aspecto gnoseológico, no sólo es enigmática acerca de lo "qué dice", sino además es problemática como relación interpersonal respecto de "quién dice". No tiene por mira únicamente remitir a un saber, del cual se carece, sino además se descubre asentada en una muy peculiar situación dialógica. A una con el problema del desciframiento, se abre paso el hecho de tener que determinar ¿quién es el autor? Junto la pasión del saber se despliega el de su autoría. En torno a ella se produce un fenómeno paradójico que puede ser despejado como la coexistencia junto al autor biográfico del otro
Autor, el anónimo, cuya presencia reduce al primero a la condición de seudónimo, de un modo semejante a esa diferencia que Borges mismo señalara, entre Borges y el otro Borges. La escritura, a pesar de los derechos de autor, no tiene por autor más que a un otro ignorado. Ella es esencialmente anónima. De por sí no tiene dueño.

Hay en todo ello una ironía mordaz acerca de las pretensiones de ser el autor de una escritura. Si el caso fuese que un autor concreto pudiese dar cuenta de lo que dice, entonces bien podría argumentar y exigir ser llamado su autor. Pero de hecho se ve sobrexcedido por el problema de lectura, que su escritura suscita. El autor concreto ciertamente "dice", pero no sabe lo que dice –y no raramente es el que menos lo sabe. La autoría se pasa del lado del anonimato del sentido que impregna toda escritura. Somos en definitiva tan anónimos, y distantes, como el sentido mismo. Y cuando leemos, siempre nos leemos otros que nosotros mismos.

La escritura no se resuelve, pues, en un mero problema de desciframiento de una significación posible, no se trata de información faltante, sino que desnuda una específica situación intersubjetiva por la cual jamás estamos solos cuando leemos. Sin embargo esta comunicación se muestra esencialmente interrumpida. La escritura interrumpe, y en esta interrupción se nos comunica el sentido. Posee la condición de un límite que une y separa el decir anónimo del sentido y la pesquisa esforzada de la lectura. La lectura misma se nueve
en el límite de la experiencia de un encuentro que no se produce respecto de un Bien que es otro (alguien), que se anhela, pero que siempre falta. En ella somos llamados a un encuentro con su autor que, en su diferencia, nos convoca a leer; pero, a la vez, también en ella éste se aparta y se mantiene a distancia de la escritura.

* * *

El sentido que falta nos lleva a "producir" un significado que no lo traduce y convierte a la escritura en el espejo de un valor que falta, de alguien deseado, y que no pueda pasar a la letra, precisamente en tanto se lo busca en y como letra.

Nos encontramos así ante dos órdenes que se nos muestran claramente expuestos: Por una parte, la de un signo que pertenece a la estructura del mundo, o bien que es el mundo mismo como texto. Pero, al mismo tiempo, que dicho texto dice lo otro del mundo, manifiesta al sentido. El lenguaje como escritura de las cosas del mundo es empírico –al modo como el humo lo es del fuego– y se mueve en el plano de lo funcional. Como tal se articula en la convención constructiva de las palabras y las cosas, de "símbolos y sombras"
(Ser Arthur Eddington). Pero el lenguaje no sólo abre hacia el realismo de la realidad, sino, en primer lugar, y de un modo originario, hacia el realismo de la falta o de la ausencia.

A la lectura no solamente le cabe leer lo que dice la escritura, sino también estar ante la presencia de haber un quién dice. No sólo le compete abocarse exclusivamente a la lectura del mundo, sino poder desplegarse hacia un otro que lo dice. La lectura posee así la misma duplicidad de la escritura: la de la realidad del mundo, y la de la realidad del sentido. De éstos, le cabe al sentido decirse en la escritura como problema, y suscitar al lector como deseo de leer, como conocimiento y diálogo. Únicamente se llega ser lectores por el deseo del sentido, esto es, por el valor del sentido de la escritura.

Aquel movimiento que se orienta en vista a un fin –tal como el antiguo arquero que "busca un blanco para sus flechas" (Aristóteles)–, es aquello a lo cual cabe llamar sentido. Pero es la meta, o el término que se persigue, quien precisamente da lugar al sentido. Sin embargo dicha finalidad sólo puede ser tal en tanto tenida como aspiración del sujeto, por lo tanto, como aquel valor que se fija como fin. Sin embargo, y pese a que el sentido puede en cierto modo equipararse a un blanco, por otra parte, y como tal, no es ningún blanco sino aquello que lo hace posible en tanto lo recubre con su valor. El valor del sentido es ya de por sí la búsqueda de sentido, y esa búsqueda es el sentido mismo. Posee una dirección que es la de estar orientado hacia un objeto no evidente, pero que, buscado como valor, así se desarrolla como movimiento. Es esta valoración del fin, más que el fin mismo como tal, aquello que determina dinámicamente al sentido y lo constituye.

Capítulo III

La experiencia de la angustia y el reconocimiento de la Dignidad

Que cualquier respuesta, respecto del sentido, sea un exceso, que la cuestión del sentido sobrevenga ella misma como problemática, y que en la misma se encuentre involucrada una cuestión de valor, o la afirmación de la dignidad del propio ser, tal vez sea la más certera indicación que nos hallamos sensibilizados, o entregados, de un modo previo y originario, a un impulso o a una atracción desconocida. A ese impulso, desbrozado tanto de la cubierta del instinto como la del deseo, quisiéramos designarlo con el antiguo nombre del Bien –sin que ello signifique una declaración de platonismo–,

con el propósito deliberado de sostener una realidad allende del Ser. Pues, la cuestión del sentido antes se nos revela como una cuestión del valor, que de Ser; y sólo a su luz cabe la posibilidad que pueda ser planteada de otro modo toda cuestiónontológica.

Vemos así que en el seno del problema del sentido, tanto el problema del Ser, como el del conocimiento, son arrastrados hacia el campo de lo cordial. Hallamos en el lugar de la incertidumbre del sentido una exigencia que apunta al reconocimiento del propio valor. Dicho de otro modo: en la experiencia de la incertidumbre, tal como se presenta la cuestión del sentido, se halla planteada una tensión, un deseo nuevo –más que deseo–, donde lo puesto en juego en su seno es hallarme expuesto como un Bien o un valor, y sometido a las exigencias que le son propias.

Lo problemático del sentido, por esta razón, ya no debería ser definido sin más en los términos constructivos de una búsqueda, o negación, del "fundamento", sino, por el contrario, como "destinación" y "reconocimiento" de ese valor que somos. Por lo cual, ser sacados del sin sentido podría equipararse, así, a ser nombrados, a un ser sacados del anonimato, de acuerdo con una afirmación dada acerca del valor absoluto del propio ser.

* * *

Si el punto de partida de la apertura del campo del Bien pudiese parecer que inevitablemente debiera ser ontológico, sin embargo no lo es. Por el contrario, este campo se presenta en franca ruptura con dicho punto de vista. A diferencia de otro punto de partida, no se inicia al modo occidental del pensar, a partir de la "admiración" de aquello que, pudiendo no ser, "es"; ni tampoco se encuentra comprendido por el originarse de la "desilusión", propio del pensamiento oriental, que así viene a dar cuenta de que aquello que parece ser y "no es" (Raimon Panikkar:). En verdad nos sustraemos a dicha alternativa, para situamos en aquel cruce de caminos, tanto histórico como existencial, en donde la reflexión filosófica decidió con Parménides descartar a la nada, o el "no ser", según no podía adecuarse a las reglas del pensar. Por esta razón difícilmente podrá resultar más instructivo que reparar en la experiencia de la angustia, en donde tanto la admiración como la desilusión resultan posibles. Pero, a la vez, en donde el hombre, de acuerdo a la experiencia misma, se ve compelido a dar una respuesta, que, como tal, escapa al dilema ontológico.

La angustia, tal como fuera definida por Heidegger –y que sólo a los fines de la exposición en parte compartimos–, acontece cuando el ente en general se nos descubre como tal caduco, y cuando nosotros, a una con este, nos hundimos. Sin embargo, por este giro, que es la angustia como tal, tal vez nos veamos conducidos e instruidos acerca de la necesidad de un nuevo oír acerca de la pregunta de "¿por qué hay ser y no más bien nada?". Por lo pronto, de por si, ésta despierta en nosotros la posibilidad de otra escucha, tal que, en adelante nos conduzca a atenernos más rigurosamente a la experiencia misma. Pero, ¿acaso estamos ya verdaderamente advertidos de aquello que se pregunta en dicha pregunta? ¿Sin más, nos hallamos en condiciones de repreguntar en simpatía con lo experimentado, o, más bien, el caso es que ya se tiene decidido que se trata solamente de una cerrada cuestión ontológica, por la cual, ante la vista del ente, sólo se atina a reaccionar preguntando por su fundamento? Más aún: ¿acaso no se hace necesario un retroceso, por medio del cual sea previamente interrogado por qué hemos llegado a formular una cuestión tal que nos ha conducido a interesarnos por el ente?

Dicho abiertamente: se manifiestan aquí una serie de interrogaciones que se suceden, una tras otra, casi por necesidad: ¿por qué habríamos de preocuparnos por la caducidad del ente? O bien, ¿por qué nos veríamos afectados por su caducidad y mostrar algún interés por encontrarle un fundamento? ¿Qué se quiere decir, o, qué es lo estrictamente experimentado, cuando se afirma que el ente se muestra carente o falto de fundamento? ¿Qué es esa falta, que, como falta, se da a una con el ente? ¿Se trata de una falta puramente ontológica? ¿Hay tal falta ontológica? ¿En qué estriba la importancia de que haya falta, o de que no la haya? ¿Y, en definitiva, por qué la falta viene a lucir para nosotros, precisamente, como falta?

* * *

Irónicamente debería decirse que, sin embargo, ninguna otra cosa podría conducirnos más allá de la angustia más que la angustia misma. Gracias a ella nos es dada la posibilidad de caer en la cuenta que hay "algo" que permanece inalterado en medio del mismo precipitarse del ente; un "algo" del cual ya no cabe el que pueda ser calificado de ontológico. Pero, ¿qué es dicho "algo", que no se halla afectado por la caducidad del ente, sino la entrada en juego de cierto valor que persiste en su valer como nuestro propio y estable destino? ¿No es esto aquello que nos acontece?: Allí donde experimentamos que la realidad se hunde, y nosotros a una con ella, precisamente entonces, y a la par, nos es concedido experimentar nuestra dignidad, ese Bien que somos, pero éste al modo de aquello que se encuentra ya más allá del ente, e independiente del mismo. Sólo en medio de la angustia nos es dada la posibilidad que nos sea franqueada la experiencia del valor que somos. En ella advertimos que no se trata originariamente de la experiencia de un ente que vale, sino, antes bien, la de un valer propio, con total prescindencia del ente y en medio del no ser del ente. Dicho claramente: es allí donde impera y se hace ostensible el no ser del ente, allí mismo donde luce por sí mismo que valgo.

Así, cuando todo a nuestro alrededor –y nosotros mismos–, pareciera hallarse aniquilado, es entonces cuando nuestra mirada se ve rectificada; y esto, no porque en adelante vayamos a anhelar la búsqueda de un fundamento, sino antes bien, porque por primera vez, por medio de la experiencia del propio valor, el campo del Bien puede ser despejado y resulta aislado como tal. En la angustia aquello que no se hunde, ni cabe que pueda hundirse con el ente, es el hecho que valgo como valor. Y tal como esto es experimentado, sin reducción alguna a ninguna otra cosa, en esa misma medida resulta abierto el ámbito del Bien, como el campo propio en el cual nos encontramos ya residiendo. Por lo tanto, conjuntamente con la experiencia de la caducidad del ente como tal, se nos otorga la posibilidad del cese de nuestra inveterada identificación con el ente, y que nos sea concedida la posibilidad de apartarnos de la exterioridad –en la cual nos hallábamos perdidos teniéndonos como un ente más entre los entes–, y, de este modo, rectificar nuestra comprensión desde un punto de vista tal que ya no se atenga al imperar del ente. En la medida en que, en medio de la angustia, somos apartados del ente, y el sujeto se experimenta como valor con total independencia de su caducidad, en esa misma medida viene a quebrarse la ilusión ontológica esbozada por el deseo.

Pero a la par, si nos atenemos al peculiar estar atento de la experiencia de la propia dignidad, o del valer con que valemos, y tal como nos es abierta en la angustia, también hallamos que jamás antes habíamos admitido al ente como tal, sino que, por el contrario, a éste le habíamos incorporado un valor, forzándolo a ser otra cosa; esto es, a

no ser como tal él mismo. Pero, igualmente, también se llega a comprender que el valor, en tanto se hallaba sumido en el ente, tampoco era considerado en sí mismo sino bajo la condición de hallarse comprendido y buscado como si se tratara de “algo” entitativo del ente mismo. Ese “algo” es aquello que precisamente viene a aparecer como falta, sin ajustarse a la estricta y objetiva presencia de la caducidad ontológica. Cuando el propio valer ha sido confundido o identificado con el ente, entonces a la caducidad propia del ente ya se la ha comprendido desde la extraña perspectiva de la caducidad de un valor, y así se le ha exigido que, siendo caduco, no lo sea, esto es, que posea un fundamento que lo salve. El ente, desde la perspectiva del deseo, no aparece como tal ente, sino como un valor que se hunde. Con lo cual ahora advertimos que sólo nos angustiamos por el ente cuando –identificados con él–, nos hemos colocado en medio del ente, y cuando a éste lo hemos propuesto como valor, esto es, cuando ya hemos puesto en el ente mismo ese valor que somos.

¿Cómo, entonces, cabría alguna posibilidad de permanecer indiferentes ante la caducidad del ente, si en ello no se encontrase en juego el perdurar de uno mismo como valor? Consecuentemente, se nos hace claro que, ese valor con que valemos, según sea comprendido como un ente, determina que mi relación con el ente no sea jamás con este mismo como tal, sino en tanto objeto de deseo; es decir, no como tal ente sino sometido a la “sospecha” de que algo falta en aquello que es. No se trata, pues, de la objetiva constatación, según la cual el ente se muestra caduco, sino de esto otro: del juicio, y de una petición que se introduce, por el cual se lo tiene como aquello que no debería ser así; por aquello que, por tal motivo, ahora requiere de un fundamento para sí tal que remedie su falta. Todo el equívoco pareciera provenir, por lo tanto, de que el ente ha llegado a ser comprendido como y desde un valor, y, al valor, desde y como algo del ente. Y según el ente se encuentra valorado, igualmente se lo tiene por aquello que le falta un fundamento. Siendo tal el caso, esto es lo que se ha efectuado: el valor no “deja ser al ente”, y por igual, el ente, confundido con el valor, no “deja valer al valor”.

Aquello que habitualmente tenemos por la caducidad del ente, en verdad, ya no remite apropiadamente a la caducidad del ente como tal, sino a aquella otra que se encuentra comprendida como falta; falta en la cual se encuentra involucrada la articulación de un valor. Esta caducidad, en la que se ha introducido esta distorsión, es, por lo tanto, la caducidad que necesariamente no puede dejar de afectarnos. Así, según me encuentro identificado con la misma, ante ella no puedo dejar de experimentar que dicha condición sea dramática, y que, por lo tanto, no pueda evitar angustiarme.

* * *

¿No se ha dado, de este modo, con la causa por la cual la angustia es de por sí, y en principio, una experiencia de muerte, por la cual se encuentra plenamente justificado que, frente a su sola mención, se procure habitualmente saber lo menos posible acerca de la misma? Sin embargo, en este carácter mortal de la angustia no se encuentra agotado todo aquello que puede hallarse comprendido en dicha experiencia. Si bien, en un primer momento, en la medida en que nos vemos anulados a una con el ente, sólo pareciera ser de muerte, más profundamente también nos es dado poder distinguir que la misma no es como tal mortal, sino que, por el contrario, gracias a la misma, por primera vez, somos arrancados del ente y conducidos a nosotros mismos, tal que, de un modo originario, nos es dado comprendernos como valor. Si en la angustia me encuentro caduco, sin embargo, no puedo dejar de experimentarme como valor.

* * *

En el más amplio sentido, podría decirse que la experiencia de la angustia, como quien nos educa, obra significativamente en favor del desarrollo de mi humanidad. Esta humanización se hace posible, en primer lugar, porque lesiona esa ilusión de nuestra omnipotencia al exponer nuestra mortalidad en consonancia con la caducidad del ente. Pero, a la vez, en una instancia más originaria, según somos destacados del ente, asi somos también instruidos en la afirmación espontánea de nuestra propia dignidad, y, en esa misma medida, rescatados de la muerte. La angustia, de un modo riguroso y benéfico, posee esta doble capacidad pedagógica, de humillarnos, primero, y, luego, de exaltarnos. Por la primera, nuestra existencia deviene al modo de "mortal". Por la segunda, nos es dada la posibilidad de romper nuestra identificación ilusoria con el ente; se nos hace patente nuestra propia dignidad. De este modo en la angustia se abre en nosotros la posibilidad de dar con lo específicamente humano. Nos humaniza, en la medida en que somete la omnipotencia inicial en que nos hallábamos, y nos independiza del ente, en la medida en que nos conduce a nosotros mismos, en tanto afirmación absoluta de nuestra dignidad.

En la angustia, pues, no cabe la posibilidad que pueda dejar de experimentarme como valor, pero, por igual, se constata que, sin la experiencia de dicho valor, la angustia, como tal, no podría hacerse efectiva. Sólo en la medida en que acontece hallarme negado como ente (una negación por otra parte impropia), en esa misma medida me encuentro ante la posibilidad de caer en la cuenta de estar afirmado como valor. El precio de nuestra radical autonomía respecto del ente, y de la afirmación de la propia dignidad, giran necesariamente en torno del pago de la experiencia de la angustia. Una vez más parece verificarse que allí donde se encuentra el mayor peligro también nos es dado hallar nuestra salvación.

Por lo tanto, según vemos al ente derrumbarse en la caducidad, o según arde el ente caduco, ese acontecimiento hace posible –o da la posibilidad–, que al fin pueda quedar al descubierto un núcleo ignifugo y estable. Nos descubre que hay algo en nosotros mismos que no es como tal ente, y que ese algo, ese núcleo, no es nada más que la dignidad, o el Bien del propio valer con que valgo. Así, de acuerdo con el experimentar el hundimiento del ente, aquello que a la par efectivamente experimentarnos, eso mismo es aquello que da curso a nosotros mismos como valor. Por el ente, y gracias a la aniquilación que muestra este nos permite constatarnos como no-entes, esto es, como valor que se sostiene por sí mismo; y esto mediante una afirmación de carácter absoluto, tal que ya no consiente ninguna aniquilación ontológica.

La angustia, siguiendo una antigua imagen, bien puede asemejarse a un taller de fundición en donde se separa la ganga del oro, exponiendo así el valor incorruptible que ninguna caducidad puede dañar. Aquello que hallamos en la angustia no es más que la conciencia misma de que aquello que somos no es ente, sino una dignidad independiente del "mundo", y por lo tanto libre del mismo.

* * *

El Bien, la dignidad, o nuestro absoluto valer, constituyen nuestra peculiar trascendencia del ente, y conforman el acto mismo de nuestra más concreta y verdadera

libertad. Según el modo de esta libertad, la posibilidad de trascender ya no radica en un mero e ilusorio estar allende del ente, en base al proyectado fundamento del horizonte del Ser, sino en razón de un estar, como experiencia originaria, radicados constitutivamente en otra realidad. Nuestra trascendencia consiste en encontrarnos ya apartados del ente (y no solo del ente sino de la ontología misma), y, sin confusión alguna con éste, residir asentados en el campo donde nos es dado nuestro propio valer. Por lo tanto, no trasciendo al ente caduco en la dirección de un posible fundamento restaurador –sea o no sea ante los ojos intelectuales–, sino hacia aquello que no es un ente, que no es requerido por el ente, y que ya no dice relación al ente; que no es ni sumo ente, ni necesidad de la razón, ni horizonte trascendental.

* * *

Si por el hundimiento del ente es experimentada la angustia, la misma no conlleva una única posibilidad existencial, antes bien, es la ocasión misma para distintos modos de comportarnos y de comprender al ente en su caducidad. Pues, efectivamente, siempre cabe la posibilidad práctica de la huida de la angustia en dirección al ente, para que, inmersos en él, refugiarnos en la aparente normalidad de su vulgar subsistencia cotidiana. También nos está concedida la posibilidad de no querer retroceder, y afrontar, mediante una aceptación honesta y lucida, la condición trágica de hallarme identificado con la nihilidad del ente. Pero igualmente, en último término, aún cabe otro modo de comportarnos, el cual no se atiene ni a la fuga hacia el ente, ni a la aceptación heroica del destino, sino que como tal afirma y se atiene a la positiva experiencia de la propia dignidad. En este sentido, en el de la tercera posibilidad, no sólo nos es dado el ente como tal, es decir, abandonado a su propia autenticidad, sino, a la vez, acoger el carácter afirmativo del Bien propio, como aquello separado del ente. Por lo tanto, no hay dignidad sin clara separación del ente –como tampoco hay el ente mismo. La dignidad no alcanza a ser ella misma sino se encuentra vacía de ente. El ente es visible y por lo tanto evidente. La dignidad es invisible, y su propio modo de afirmarse conlleva la certeza de sí mima con independencia del ente.

* * *

Pese a nuestros hábitos ontológicos de pensar, y para evitar toda confusión al respecto, nada se hace más necesario que sostener que, esa certeza experimentada acerca de mi dignidad, no remite a ninguna afirmación ontológica –tal como si se fuese a argumentar que es porque me angustio que descubro que "soy" (ser)–, sino más bien esto otro: que en la medida en que experimento que "no soy," entonces se da curso a despejar que "valgo". No se trata pues que me descubra como un "ser" autónomo, como una libertad existente en medio de la nada del ente, sino que, sobreponiéndome de la caída del ente, pero no al modo ontológico, y estando en la caída misma, me encuentro con que valgo. Mi libertad no es la de un ente que tiene la propiedad de sobrepasar al ente, sino la de un Bien que como tal no tiene nada de ente.

Capítulo IV

La radical alteridad de la propia Dignidad

Sabemos que nadie puede dejar de experimentar la angustia bajo el modo de una aguda soledad, cuando, identificados con el ente, todo se deshace sin rumbo y nos vemos separados de todo al hundirnos con el ente; es decir, cuando nos parece que vamos a perdemos a nosotros mismos. Pero, si tal es ese el modo como nos afecta la angustia, así y todo, se hace necesario preguntar ¿por qué la soledad como tal se presenta implicada en la experiencia de la angustia? O bien, ¿por qué se está sólo cuando de lo que se trata no es más que del ente?

Constatamos este hecho: que el propio Bien, el valer con que valemos, se encuentra negado en tanto se encuentra sumido impropiamente en la caducidad del ente. Pero, con ello, cabe preguntar si así podemos dar con una verdadera comprensión de la soledad. ¿Será suficiente sostener que la misma no es sino el fruto de la ilusión debida a que comprendiéndome desde el ente, a la vez, lo experimento como valor, es decir, según me atengo a la caducidad del ente como falta? Pero en la soledad de la angustia ¿acaso no debe decirse que la falta en el ente es aquello que se encuentra extrañamente determinado a base de un “alguien falta”? ¿Cómo es posible que la falta se vea conducida a desplegarse en la indicación de “alguien”? Y también, ¿cómo podría la falta convertirse en la falta de “alguien”, cuando aparentemente se trata sólo del ente, o sólo de mi dignidad, y cuando de dicho “alguien” no puede sostenerse que corresponda a nada biográfico sino que más bien subsiste por si mismo, al margen, o por sobre de nuestra propia historia?

Pero, ¿desde dónde podría venir este “alguien” sino de la experiencia misma del propio valor? Mire por donde lo mire, no cabe más que sospechar que en la experiencia misma del propio valor debe hallarse ya implicado –o por lo menos darse una estrecha relación–, el de la experiencia de “alguien”, de un “otro”, que luego es tenido por ausente. Efectivamente, en la experiencia de la propia dignidad, esto es lo claramente comprendido: “Todo ser humano ha oído en la profundidad de su conciencia la pregunta: ¿no soy tu señor? Y respondió ‘sí’” (Al-Gazzali). La dignidad no es sólo un “yo mismo”, sino ya, a la vez, un “hay otro”, un nosotros.

El caso es que mi dignidad, según es despejada en medio de la angustia, es, como tal, no sólo una afirmación de mi mismo, sino afirmación de otra afirmación en la cual reside. Es decir: en la experiencia positiva del propio Bien se encuentra ya coordinada y presente la afirmación de otra dignidad; otra dignidad que, simultanea e igualmente, se afirma como valor de un modo semejante a como yo mismo valgo. En mi misma afirmación aparece otra afirmación como una afirmación independiente de mí.

* * *

Nuestro propio valer es plural, y tal como resulta experimentado en la angustia, y según se atiene al valer, no trata de un “yo”, sino, de un modo inmediato, de “nosotros”. El valor o el Bien propio, por valer como valor, vale siempre como el bien de otro bien, vale conjuntamente con el valer de otro valor. El valor, según se lo experimenta como tal, no puede valer como dicho valor, sino bajo la condición necesaria de hallarse ya pronunciando en la afirmación de otro valer, de otra dignidad, semejante a la propia. No me es dado, pues, el propio valer de mi dignidad sino bajo una consustancial alteridad. En tanto valgo, éste valer no vendría a pedir otro valor como falta, sino que ese otro valor es afirmado en mi como estando ya allí, y tal como soy afirmado que valgo, el otro vale. Este “nosotros” constitutivo, no es un supuesto, o una exigencia teórica, sino la experiencia misma de que valgo en relación a otro, que soy esa relación.

El valor con que valgo, por lo tanto, se abre de por sí residiendo en el seno de un propio y radical “nosotros” de valor. Aquello que en un primero momento pareciera pronunciarse como un “yo” aislado en tanto Bien, sin embargo, ya no se encuentra entregado a su propio encierro sino de antemano esencialmente abierto y acompañado. Por esta razón la experiencia de la dignidad se abre como campo, pues si hay otro, su

objetividad no es sin mí. No es ni puramente subjetivo, ni puramente objetivo. El descubrimiento del valor con que valgo, es, en tanto valor, la experiencia misma del otro como valor en mí, y, a la vez, de yo en él. Pues, ciertamente, es en tanto valor que me descubro como relación a otro. Pero, en ello mismo, es a este otro, a su vez, a quien encuentro como valor en relación a mí. El valor con que valgo es, al mismo tiempo, el valer de otro valor que vale como valor. Es decir, en mí, el otro se encuentra ya inscripto como valor en la misma experiencia del valor con que valgo. Pero también, el otro, igualmente, se presenta llevándome inscripto en él como valor de acuerdo al valor con que él mismo vale. En la experiencia de mi propia dignidad, allende al ente, me descubro no siendo un ente separado y caduco, o una individualidad encapsulada, sino como esencial relación, donde yo y el otro valemos como valor simultáneamente afirmados.

Aquello, pues, que como dignidad se nos muestra en la angustia, no viene en último término a exaltar a ese yo aislado, como habitualmente se lo concibe, sino que, por el contrario, viene a exaltar de inmediato la relación, en un estar abierto como "nosotros". Por lo tanto ya no hay un valer "propio", compuesto por substancias individuales, que luego vendrían a relacionarse, como si se tratara de entes, sino de un nosotros como valor esencialmente relacional. El "valgo" como Bien o valor, se abre en sí mismo como un campo bipolar intensivo y dinámicamente relacional. Dicho campo abierto no es nada más
que el acontecer propio del valer, el darse mismo del Bien como tal. El Bien, no es el mero "yo valgo", sino el campo mismo establecido como relación de un nosotros de valor.

* * *

Ahora bien, a menos que se logre comprender la propia dignidad como tal, y al ente como ente, la soledad no podrá ser despejada hacia su significado de no solitaria. En tanto no sea alcanzada dicha comprensión y dicha distinción, la angustia, en su faz más oscura, no podrá ser superada y no cesará de darse la experiencia en la cual se muestra y subsiste la irrecuperable soledad de que alguien falte. Una árida y gravosa soledad se nos descubre en la angustia: una falta en cuyo seno alguien falta. Es un faltar de alguien, porque el valer, en razón de no atenerse a sí mismo, no ha alcanzado todavía a advertir en sí su radical alteridad. Falta, según el valor se lo ha identificado con el ente. Pero en tanto la alteridad se encuentra solicitada y aguardada en la falta del ente, entonces "alguien", al modo de "algo", viene a faltar en el seno mismo de la caducidad del ente. Falta, porque según se lo espera en el ente, da la impresión que su alteridad de valor va a desaparece y a perderse como tal, a una y como ente; y según el valor parece hundirse con el ente, entonces me quedo solo puesto que el otro falta. Mi soledad acontece en la medida en que el otro viene precisamente a faltar como ente y en el ente, y cuya caducidad es leída como falta. El "alguien falta" de la radical soledad de la angustia, significa que el otro como "algo", como ente, no puede ser como tal él mismo, que ha sido sustraído de su medio originario, y que, unido al ente, parece que deja de valer de acuerdo a la caducidad de aquel. El otro siempre esta allí presente como valor, pero, a la vez, siempre falta según se encuentra comprometido con la caducidad del ente. Por lo tanto, únicamente me encuentro solo en tanto alguien me acompaña, y, al mismo tiempo, me abandona, o está ausente. Su efecto se despliega en esa extraña y ambigua compañía de la soledad que se encuentra signada bajo el nombre de la

"ausencia". Cuando me comprendo como ente, no sólo me hundo con él, sino también el otro, quien ahora así me abandona bajo la ilusión de su ausencia.

Capítulo V

La Apertura del Campo del Bien

Con el fin de dar una visión de conjunto debemos decir que el campo del Bien se halla conformado, por una parte, por la estructura interna relacional e interpersonal que lo determina como tal y que así lo expone como finito; y, por otra, por aquel origen, en donde reside como su más esencial constitución, esto es, por la "Nada" misma. Escribimos "Nada" con mayúscula no sólo a los fines de establecer una distinción discursiva, sino en razón de la diferencia misma respecto de la "nada" finita de la falta del deseo, y que suele ser tenida por la primera. Ahora bien, tampoco el campo es una mera designación sino aquello que la conciencia experimenta de por si como ámbito

específico de la estructura que la define. La conciencia por si misma se descubre como campo, es decir, delimitada por el contorno que su naturaleza afirmativa fija, y como tal finita. Gracias al carácter finito del campo, éste se descubre radicado en la Nada como origen; sin que a dicha Nada pueda calificársela mediante alguna afirmación o negación ontológica. No le cabe, por lo tanto, otra designación más que aquellas que son semejantes a las de “vacuidad”, “lo abierto”, “sin fondo y sin orillas”, o “abismal”, o esa expresión paradójica donde se dice que “los límites de lo ilimitado es lo ilimitado de sus límites” (Chuang Tsé). Pues es sólo a base de la Nada, y siempre a la par, como acontece que nos sea dada la captación de lo finito como tal.

Que haya el campo del Bien significa que este no puede ser dado más que determinado y comprendido por una relación interpersonal, dado que no es posible que haya afirmación del valor de la propia dignidad sin que no sea, al mismo tiempo, la afirmación del otro como valor. Dada la experiencia misma del propio valer, no cabe posibilidad alguna de una alternativa contraria al Bien, sino únicamente una pura afirmación de valor, absoluta y positiva, que es la del Bien mismo. No hay nada más que esa finitud que la afirmación afirma como campo. Aquello que se afirma es, en primer lugar, un valor otro a partir del cual me comprendo como valor; es decir que, la experiencia misma del propio valer, se instaura de por si como relación. Por lo tanto, bien podría decirse más rigurosamente que, eso afirmado en la experiencia de mi propia dignidad, no soy yo en primer lugar, sino el otro; y, según éste se encuentra ya afirmado, entonces me encuentro afirmado. Mi finitud es relativa al otro y viceversa. Soy afirmado por el otro, tal y como él es aquello que afirmo. La relación misma es finita y por lo tanto a una con la Nada. Allí donde hay captación de lo finito como tal, siempre lo es a una con la Nada.

La presunción de que hay un otro como valor, y que éste no sería más que una proyección subjetiva, y en el fondo narcisista, corresponde a una tesis que puede tenerse por comprensible, pero, como tal, resulta injustificada. Y como quiera que se aborde la cuestión, no hay otro, como tal otro, que pueda ser comprendido en base al ente como una deducción a partir de su darse como fenómeno. No cabe que pueda ser deducido, o construido, bajo la consideración que no es más que una transposición del yo como otro yo. O el otro ya está allí, a una con la inmediata experiencia que tengo de mi mismo, e independiente de todo fenómeno, o del otro jamás tendré noticia alguna. No hay dignidad propia sino hay la dignidad del otro, y ambas no acontecen sino al unísono y de un modo intrínsecamente necesario. No se trata de una lectura, ni de proyección, como tampoco de la fusión de ambas. “¿Cómo saber –interrogaba irónicamente Kierkegaard, en el “Tratado de la Desesperación”– que los hechos de Napoleón son de Napoleón, si antes no he sabido de la existencia de Napoleón?”.

La afirmación de mi propia dignidad como afirmación de otro valor –por lo tanto unitaria y a la vez desdoblada–, conlleva necesariamente, en segundo lugar, la capacidad de un reconocimiento libre entre valores. Pues en esto debe reconocerse que hay una necesidad intrínseca tal que los términos de la relación se encuentren de por si definidos por su carácter personal, esto es, como libertad y conciencia. Por lo tanto, la idea de persona, la experiencia tal como nos es dada, irrumpe, de acuerdo a la propia dignidad, como dato originario de nuestra existencia. Dicha idea se presenta, no como ente que es y no es, sino en el mismo valer con que valgo, como un reconocimiento de valores. El hecho mismo del propio valer con que valgo, de por sí constituye la exigencia inmediata e infundada de otro bien dentro del campo del Bien. Corresponde al valor mismo con

que valemos como Bien –o al hecho de nuestra dignidad, previa y separada de cualquier afirmación ontológica–, el reconocimiento en mí de otro valor, el cual no puede dejar de presentar el carácter de consciente y libre.

Ciertamente, a todas luces resultaría incomprensible sostener la dignidad con que me descubro como Bien, si no hubiese, a la vez, el reconocimiento de alguien consciente y libre. En razón de mi propia dignidad, para medir su alcance, cabe perfectamente preguntar ¿cómo un valor podría ser reconocido como tal si no fuese él mismo la afirmación de otro valor que de por sí, a su vez, se planteara consciente y libre? ¿Acaso, podría sostenerse y reconocerse otro valor que merezca tal nombre, como destino de mi propio valor, sin que éste no fuese en sí mismo consciente y libre? Sólo bajo esta condición, la afirmación de otro bien adquiere su pleno sentido, pues, sólo en la afirmación y reconocimiento del otro como valor es en donde me encuentro a mi mismo afirmado como persona, esto es, entregado ya a una relación interpersonal. En la afirmación espontánea del otro como persona me veo afirmado correlativamente como persona, por lo tanto como afirmación de y entre sujetos libres y conscientes. ¿No es lo que sigue el modo propio de darse la dignidad?: “Un ojo, que quiere verse a sí mismo, debe mirarse en otro ojo, y en esta parte del ojo donde reside toda su virtud, es decir, la vista” (Platón, “Alcibíades”). La dignidad no busca un espejo, sino otro ojo; allí donde puede ser afirmado “me ve”.

Efectivamente, el valer, la dignidad, o el Bien, con que experimento que valgo, es siempre y como tal, ya la experiencia misma de una relación interpersonal, una esencial interdependencia entre libertades conscientes. Consciente, pues comporta un estar atento receptivo y libre, en tanto consiente la relación o entra en juego en tanto indeterminado, sin necesidad. No cabe, pues, ninguna posibilidad de que haya experiencia del Bien sin que éste sea al mismo tiempo el de la persona. El valer como Bien se convertiría en incomprensible para sí mismo, y no sería posible, si no fuese planteado como relación interpersonal, es decir, en términos de reconocimiento del Bien del valor, de manera consciente y libre. Por lo tanto la persona, según la experiencia del propio valor, involucra ya una relación interpersonal. La persona misma dice ya relación. Supone que la misma, como Bien, se encuentre definida por su carácter libre y consciente. Tal como lo exige de por sí el Bien con que valgo, así la persona se encuentra dada como afirmación de una relación interpersonal.

Esta conciencia que pertenece a la persona puede y debe ser definida –de acuerdo a la cualidad intensiva del valor– como la capacidad receptiva y atencional del Bien. La relación, el doble cruzamiento, en tanto se dirige al otro como Bien o valor, es intensiva. El Bien es una cualidad intensiva, propia de su campo. Dicho de otro modo: la atención y la receptividad –por lo tanto igualmente activa como pasiva, y en donde la atención es ya receptividad y la receptividad es ya atención–, estas no son sino la contrapartida de la afirmación del valor intensivo por el cual el Bien es experimentado tanto como atracción de (receptividad) y como difusión a (don). En este sentido la conciencia se postula a sí misma como el flujo simultáneo de dar y recibir. No es más que esa atenta receptividad respecto de la atracción con que el valor del otro impera desde sí como intensidad; como también es esa intensidad de darme a él. El Bien, para cada uno de los términos de la relación, es aquí una intensidad con que éste se instaura como receptividad y atención interpersonal.

Ahora bien, dado que aquel valor otro, del cual soy receptivo y del cual estoy atento, es él una conciencia, y dado que un polo de la relación no se constituye sin el otro, la conciencia misma, para cada término de la relación, se presenta a si misma como el estar consciente de otra conciencia. No de otro modo se presenta la conciencia sino en tanto se plantea desde el inicio como conciencia de otra conciencia. Ella no tiene que ser deducida, ni supuesta, como incrustada en un fenómeno. La conciencia del otro no es un "en sí" detrás de algún fenómeno. El otro no se presenta como un fenómeno. La afirmación, que se abre desdoblada a partir de la propia dignidad, es ya planteada como interrelación consciente. La consciencia del valor es al mismo tiempo el valor de la conciencia. No hay propia conciencia sin la inclusión afirmativa de la conciencia del otro.

Esta experiencia no es, pues, más que la de la conciencia misma, y sin dicha conciencia la experiencia no podría darse como tal. Sus condiciones son las de la receptividad (o sensibilidad cordial, del Bien y no del ente) y de la atención (intencionalidad impulsiva y difusiva, pues "ser atentos", en su doble sentido, es dirigirnos al otro). Es decir: las condiciones de la conciencia son las de una atención que, en sí misma, es ya receptiva; y las de una receptividad que, es ya, en sí misma, atención. Estas condiciones son las del mismo valor, pues es el otro, según lo afirmo, quien abre en mí, como afirmación de mi propio valer, esa receptiva atención que me dispone radicalmente hacia él, y que es ese él. La afirmación del otro es ya la propia conciencia como receptividad del otro y como atención del otro en tanto valor.

Pero también, por otra parte, si la conciencia se redujese solamente a una receptividad atencional encadenada a una atracción, no podría tenérsela por tal sino como fascinada; y, en tanto fascinada, ¿acaso no desaparecería? Por el contrario, la conciencia, que se abre como interrelación interpersonal, incluye al mismo tiempo una trascendencia que es como tal una no-atracción, una no-intensidad, desde la cual, y como diferencia, da lugar al libre juego del reconocimiento y de la relación. De este modo, junto a la atracción positiva del Bien, le acompaña una polaridad negativa como esencial al término mismo de lo que atrae. Hay un "más que Bien", en el otro y en mi, en la relación misma interpersonal, un "no-Bien", en el cual reside toda distinción, y que como tal no atrae ni rechaza. Esta trascendencia que acompaña a la atracción del Bien, y que la hace posible, se constituye por la interioridad o la separación; trascendencia es aquello que se instaura como la libertad misma en el seno de la relación, y la permite.

Así, en tanto aquello que se afirma como valor es una conciencia que aprecia otro valor como tal, lo afirmado como conciencia no es un espejo en cuyo seno la atención y la receptividad equivaldrían a una pesadilla. No hay una relación de espejo. Aquello que escapa a la conciencia en la conciencia misma, es, en la interrelación, la intimidad. Por ésta permanece libre. Y, en tanto la hace libre, permite que el valor sea reconocido como tal; esto es, que la dignidad, o el Bien, valgan como tal. Solamente desde la libertad de la intimidad, desde "lo otro que el Bien" en el Bien, puede establecerse esa diferencia que libra la posibilidad misma de la relación interpersonal. La libertad es la diferencia, pero una diferencia que ya no difiere, o que ya no se mueve con la indefinición propia de la falta del deseo –tal como difieren, en una traducción imposible, el instinto en Lacan o de la idea del infinito en Levinas. La intimidad, o la libertad, nos descubre que los términos de la relación reposan en una Nada –que no

proviene de la falta, y que carece de toda falta–, semejante al modo como una rama es, en tanto rama, ya el árbol.

La intimidad es, como tal, esa vacuidad o esa Nada que se presenta en la base en la que se asienta la persona; ella une tanto como separa desde la trascendencia misma de su absoluta diferencia. Por la Nada de la intimidad –por aquello que se muestra como no dando acceso e indeterminado–, se hace posible que se establezca la relación interpersonal. Más aún, esta Nada, que es la intimidad misma, es aquello que constituye el nexo mismo de la relación y, a la vez, es la trascendencia de dicha relación. Es tanto interna a la constitución de la relación como, además, su superación, englobando a los términos que entran en juego. La consciencia de otra conciencia es, por lo tanto, no solo receptiva y atenta de la misma, sino que además es a la vez libre de la misma; esto es, radicada en la trascendencia de la Nada que, como intimidad, soporta y establece la relación. La libertad de la conciencia es la indeterminación misma de la intimidad. En este sentido el campo del nosotros no cierra sobre si, sino que permanece abierto según se asienta en un tercer elemento, a saber, en la Nada misma.

Que la experiencia del propio valor incluya en sí el de otra libertad, significa encontrarme de un modo originario en presencia de una intimidad pura, la cual funda abismalmente la relación misma. Por lo tanto, la idea de persona, en tanto se atiene a la experiencia del campo del Bien, no se refiere a una conciencia en sí, ni a una dignidad aisladas, sino que se encuentra ya en una relación desbordada y asentada en una intimidad abismal. La persona pertenece a un campo de complicación esencial con una alteridad consciente que se halla desfondada y en cuyo desfondarse se encuentra asentada la relación misma. Lo abismal, o la Nada, no se refieren a un problema o imposibilidad de alcanzar lo nouménico de un fenómeno; pues aquí no se trata ya de objetos de deseo, de una clase de entes que además son personas, sino de la experiencia en mi de otra libertad que se dirige a mi como libertad. Una libertad que posee esta doble condición, la de ser consciente, y, la de residir, en tanto intimidad pura o libre, en lo abismal.

La libertad de la conciencia –esa libertad que corre a la par y en el seno de la relación interpersonal–, se refiere a la intimidad que le compete a la conciencia misma y por la cual ésta no resulta jamás alienada. Una conciencia que no fuese libre para la receptividad y atención de otro valor, no podría como tal valorar y no le haría verdaderamente justicia a su valor. El Bien del otro, al cual me encuentro destinado como Bien, no es valioso como si se tratase de un mero objeto, sino que se manifiesta valioso precisamente en tanto libertad. La libertar pertenece esencialmente a la posibilidad misma de la dignidad.

Este hecho bruto, con el cual se inaugura la existencia humana, gira en torno a la irrupción del Bien. El “valgo”–ese originario “si mismo”, y no “ego”, sobre el cual sólo a posteriori se construye históricamente un yo derivado–, de por sí es aquello que se encuentra ya instalado en el campo del Bien; distendido relacionalmente en la trascendencia del otro, y, a la vez, dado como su más propia inmanencia. La propia libertad, según dicha trascendencia, se halla constitutivamente destinada al otro; se halla originariamente asentada en otra libertad. Siendo de este modo que la propia libertad no se encuentra encapsulada en la individualidad sino de por si deudora de esa otra en donde radica; siendo dicha deuda, no un deber, sino el reconocimiento de ese Bien que, en su diferencia, lo constituye.

* * *

En el acontecer mismo de la interrelación, en la cual se despliega la propia dignidad, es decir, en donde, los términos se hallan “en” la relación, dicha relación se efectúa, por así decirlo, de un modo múltiple y entramado, paradojalmente cruzado, rompiendo con las categorías del ámbito ontológico. En primer lugar, la afirmación del propio valer con que valgo no es puramente autoafirmativa sino refleja, pero no al modo del reflejo. Por lo tanto no me afirmo a mi mismo de un modo autónomo. No hallamos una autoafirmación de trayecto corto, de un mero girar sobre sí mismo. Antes bien soy afirmado en tanto el otro es afirmado como persona o valer, y, de acuerdo a dicha afirmación, entonces me encuentro necesariamente afirmado. Me encuentro afirmado como valor según sea ya afirmado el valor del otro. Es en la afirmación de su alteridad en donde se realiza mi afirmación, donde mi valor como Bien se halla cumplido y se encuentra a sí mismo. Mi afirmación proviene desde el otro y en la misma afirmación con la cual lo afirmo. No se trata pues de una secuencia por la cual primero lo afirmo y luego, en un segundo momento, a su vez, me afirma. Lo que se describe es la modalidad en la que es dada la afirmación según acontezco como valor. La afirmación se halla desdoblada en la afirmación misma; es siempre interrelacional y cruzada, y tal como si fuese la constitución de espejos que se miran, no hay ojo por que lo vemos sino que
“es ojo porque te ve” (A. Machado. “Proverbios y cantares”).

Ahora bien, según la relación es dada en el seno de una afirmación desdoblada e interrelacional, en segundo lugar, dicha afirmación puede ser comprendida como un acto de creación, en la cual el otro tanto como yo somos nombrados. En la misma medida en que los términos de la relación se nombran como valor, en igual misma medida así son creados. La afirmación, que como tal pronuncia el valor, hace valer al valor, lo hace ser. Su afirmar o nombrar equivale a crear al valor mismo en una relación interdependiente. Ningún valor resulta de por sí autosuficiente sino unido y relativo a la afirmación del otro, y por medio de la afirmación se sostiene como tal.

En tercer lugar, en el seno de la relación cada persona es, respecto de la otra, don de sí y demanda, y, a la vez, mayor y menor. Ambos pueden decir: “¿No s una necesidad donar? El recibir, ¿no es compadecer?” (Nietzsche). Según afirmo el valor del otro como tal, le doy acogida reconociéndolo como un don para mi, pero a su vez, en ello mismo, me remito a él destinándome para ser reconocido y recibo como don. También, en esta presencia del otro, él es mayor que yo (esa altura que es parte esencial del modo como se muestra la dignidad), pues, en tanto se presenta como valor absoluto, me obliga, desde su Bien, como una norma. Pero también, en tanto valor absoluto, es menor en cuando demanda ser cuidado, hay en él una exigencia de reconocimiento, de atención específica de lo valioso, sin que se trate de alguna debilidad o un falencia a la cual suplo. Inversamente, a su vez, yo me presento respecto del otro como mayor, como una norma que lo exige, y menor, como un Bien que demanda ser cuidado. En la relación interpersonal, entre valores que valen como Bien, el otro y yo somos a la vez ricos y pobres, dadores y demandantes, creadores y creados, amantes y amados, nombrantes y nombrados, señores y siervos.

* * *

En el campo del Bien, por lo tanto, no hay propiamente objetos sino personas, no hay substancias individuales separadas, sino puntos de valor no distribuidos en un espacio formal, sino dados en una relación intensiva, dinámica y armoniosamente asimétrica, esto es, en un espacio de valor dinámico que el mismo instaura. Pues, en el campo del Bien, la persona no es allí el sujeto de la identidad ontológica y de la representación, sino un predicado no localizado. La misma pronunciación "yo" carece en si misma de sentido si no fuese comprendida como hay "otro". Hay una simultaneidad semejante a "yo estoy aquí porque tú estás allí, y tú estas allí porque yo estoy aquí" (como relata una historia sufí del Mulá Nasrudín), por la cual ninguno de los términos de la relación viene después del otro. El otro acontece en el acto de una afirmación conjunta que no dista de mi propia afirmación. No hay allí algo que se predica de algo sino un solo acto de afirmación que afirma desdobladamente como, y en, la relación. Tal como el Bien otro me dice como Bien, acontezco como destinación, y, por igual, el Bien con que valgo se dice respecto del otro. En esta única y desdoblada afirmación, no hay nada en mí que, como valor, no sea ya el otro, y no hay nada del otro como valor que no sea, a la vez, yo mismo.

* * *

El Bien, por lo tanto, de por sí acontece como campo, abarcando como totalidad al conjunto estructurado por mi Bien y el Bien del otro. Su estructura se encuentra dada por una relación bipolar, de carácter intensivo y dinámico, entre valores absolutos que, como tales, son puntos conscientes y libres. El Bien acontece como una específica relación interpersonal, por cuyo mismo acontecer se efectúa la apertura del campo. No se trata, pues, de un espacio previo, subsistente, en donde residiría y se apoyaría dicha interrelación. Por el contrario, el espacio que configura al campo del Bien corresponde a la relación misma que, como estructura, instaura al mismo. El carácter espacial del campo es la relación misma, y sus propiedades se encuentran determinadas por el contenido de dicha relación. La dimensión espacial, si así puede decirse, pertenecen al ámbito mismo de la relación interpersonal, tal como esta es abierta en la comprensión del propio valer como Bien.

Que haya un campo significa también que no hay allí objetividad alguna (la presencia del otro) con prescindencia del sujeto, y a la vez, que tampoco hay sujeto que no sea ya relativo a una objetividad (la presencia del otro). Aún cuando se hable de objetividad, esta ya no corresponde a la captación de un objeto; como tampoco la subjetividad se encuentra definida por una autoconciencia pura cerrada sobre si misma.

* * *

Si la configuración del campo del Bien solamente puede abrirse como tal, por medio de y en el valor mismo con que valgo, lo es por su total independencia para iniciarse, tanto respecto del conocimiento del ente, como de las normas lógicas del pensar. La esfera de su legitimidad es sustentada por la certeza que la experiencia misma del valor impone. No se trata, pues, de una reflexión acerca del valor –aun cuando su exposición pueda inducir a creer lo contrario–, ni de una evidencia ontológica, sea empírica o trascendental, sino de la experiencia del valor y de la certeza que ésta conlleva.

El Bien, por lo tanto, se dice –en el sentido estricto del campo, cuya apertura es ya una relación puramente afirmativa de valor, y del Bien que califica esencialmente al valor de los términos de la relación– sin ninguna clase de negatividad. Si la relación misma es como tal una afirmación de valor positiva, y de carácter absoluto, también lo son de los valores absolutos distribuidos en los términos tales como "yo y tú". El campo presenta así un carácter absoluto, tanto de la relación en sí, como de los términos mismos de la relación. Sin embargo, esta absolutez de la relación y de los términos de la misma, no impide, ni se contrapone, a que la experiencia, y aquello que esta comprende, sea de por sí, y como tal, finita. El campo, aun siendo absoluto y puramente afirmativo, y precisamente por ello mismo, no puede dejar de mostrarse finito; finito en razón de la positividad del Bien con que este campo se descubre a sí mismo residiendo en la Nada. El Bien es la afirmación de la Nada, en el sentido de pronunciada por la Nada. La Nada se dice mediante el Bien, como si fuese un relámpago en la noche; pero sin que el Bien diga nada de la Nada. Lo finito es dicho como tal por la Nada y a una con su residir en la Nada. Dice "hay Nada" sin que diga "qué es", ni como afirmación de una esencia (qué es), ni como predicado ontológico (qué es). No es la conciencia, ni la libertad, y al mismo tiempo es ambas, y más que ambas.

* * *

Sólo porque la libertad misma consiste en hallarse remitida a otra libertad, y en su conjunto radicadas en Nada, es por lo cual la finitud misma se presenta despejada como tal a una con la experiencia de la Nada. Es por esta presencia de la Nada en la experiencia de la finitud, por la cual es dada la finitud como tal. Así como no había una verdadera experiencia de la rama si fuese consiente y si esta intentase comprenderse a sí misma bajo las condiciones receptivas de rama (estableciendo para si la dualidad entre el conocedor y lo conocido, y además un límite dinámicamente insalvable en su propio seno), así también debe decirse que el conocimiento de lo finito bajo las condiciones finitas del conocimiento, no da con lo finito mismo, sino con algo más finito que lo finito mismo. Sólo hay rama como tal para sí, según ésta sea a una en su residir en el árbol. Sin este hallarse la finitud radicada en la Nada –en el infinito sin "idea del infinito"–, no es posible que nos sea dada la finitud propiamente como tal. Sólo bajo esta relación esencial y originaria con la Nada cabe la posibilidad que la experiencia de la finitud se presente como tal completa. Lo finito no sólo, ni principalmente, es acabadamente finito en el campo del Bien porque los términos de la relación son relativos el uno del otro, delimitando así el campo mismo, sino porque –más radicalmente aún– lo es en razón de la experiencia de la libertad según se muestra radicada en lo abismal, en una Nada que le es esencial en su sostenerse en lo indeterminado.

Según me encuentro dado en la experiencia del propio valor como relativo al otro, así me encuentro desfondado en la Nada de la misma libertad. Por lo tanto mi libertad es aquello que siempre se encuentra asentado en ese desfondarse de la libertad del otro. No se trata, pues, de dos que se retroalimentan en un círculo cerrado, sino de la libertar misma en la relación que, en cuanto tal, se encuentra dada como un campo que reside en el vacío, en una absoluta trascendencia que es, a la vez, su más propia y común intimidad. Lo abismal es el origen común de la libertad, y de la relación en la cual se despliega. Es aquello que une y separa radicalmente. Es aquello que funda la relación y trasciende a la relación misma. Por la tanto, la propia experiencia de nuestra

dignidad e sencial es, a la vez, la experiencia de una alteridad infundada, y, en su conjunto, la experiencia de la finitud misma radicada en la Nada. No es la experiencia de una substancia y su fundamento, ni de su ausencia, o aún bajo la necesidad de éste, sino la de una relación libre y fundada en lo abismal. No es la experiencia de "lo mismo" ontológico, que sólo permite la diferencia de los géneros sobre la base de su originaria identidad. Tampoco es la inmovilidad ontológica del Ser (pese a los esfuerzos heideggerianos de hacerlo "acontecer") y la substancial contingencia de los entes, definidos desde la falta, sino únicamente la permanencia del campo del Bien como una realidad dinámica, intensiva, relacional y finita en la Nada. No es la adquisición de un conocimiento que se dirige a la falta de fundamento, sino del darse mismo de la experiencia infundada del Bien, sin falta ninguna, y, por lo tanto, sin demanda de ningún fundamento.

* * *

Aquello, pues, que aparece como descripción del campo del Bien, no responde a ninguna proyección compensatoria del deseo, por el contrario proviene del recuento mismo de las característica propias del campo del Bien. Las mismas no se hacen cargo de una nueva ontología, ni de una teorización axiológica. No hay aquí especulación del ente determinado desde el deseo, puesto que no se dirige al ente desde el valor, sino que se atiene sólo al campo mismo del Bien. Tampoco tiene a la mira alguna idea de jerarquía y bipolaridad axiológica, propia del campo de los valores en el ente. Si lo que se pretende es aplicarlo al campo del Bien, debe decirse que allí estos valores ya no rigen, ni son de utilidad para describir dicho espacio. Por lo tanto, no es algo que pertenezca al mundo objetos, pero tampoco puede ser calificado que se trata de algo meramente subjetivo. Todo lo que se enuncia del campo del Bien corresponde a la experiencia de sí mismo como valor objetivo, pero sólo y en tanto se atiene a dicha experiencia.

La cuestión gira en torno del estar atento propio del valor que soy –tal como siempre se halla presente–, y de desplegar todo lo que esta experiencia misma dice de un modo inmediato. La experiencia de la dignidad, no se refiere, ni debiera ser confundida, con aquello que habitualmente se denomina autoestima (aunque en un sentido originario lo sea), que siempre resulta articulada a posteriori, y biográficamente construida, y que sólo de un modo derivado testimonia la afirmación originaria del propio valor. Sin dicha experiencia no habría posibilidad ninguna de narcisismo, ni cuestión alguna de autoestima. Más aún, no habría como tal ningún acceso al otro, como tampoco a la propia existencia, ni a ninguna otra en su ser tal ella misma. Sin la experiencia del Bien, no habría, como tal, ni ente en general como ente, conocimiento del otro como otro, ni yo mismo como sí mismo, pues permanecerían velados.

Solamente una lógica paradojal, como la que le cabe a una realidad no dual, nos permite dar cuenta del campo del Bien, pues, aquello que describe, no son objetos, o substancias, bajo las condiciones formales del tiempo y el espacio, sino de valores que son conciencias libres, e intensidades dinámicas esencialmente relacionales. En este sentido, en dicho campo, todo punto se encuentra desdoblado, en intima conexión relacional intensiva, sometido aun dinámica donde toda intensidad es, a la vez, una corriente y una contracorriente, o en donde el "dirigirse a" es ya, al mismo tiempo, idéntica e inmediatamente, un "provenir desde".

El campo del Bien nos permite caer en la cuenta que hay otro, precisamente, porque éste es afirmado como no visible, en el sentido que su afirmación no se corresponde a la captación de un fenómeno. El otro no es el conocimiento de un objeto. Pero, tan invisible como el otro, también eso soy yo mismo. Por lo tanto, no hay conocimiento de los polos en relación al modo de la representación (=objeto) y de la identidad (=substancia), sino experiencia de la relación misma como tal en ella misma. La relación es una afirmación. La afirmación, una solicitud. La solicitud, una dirección. La dirección, una certeza. La certeza, una reciprocidad. Su "que", es una destinación mutua, relacional; una circulación intensiva, un esencial "el uno para el otro". Su designación se ajusta al modo del enunciado de la tesis no dualista (advaita) del Vedanta: "Ni solo uno, ni tampoco dos".

En la medida en que no me resulta posible dejar de afirmarme como valor así me encuentro afirmando al otro, y, como tal, ya otro, destinado al otro, consagrado al otro. Estoy a su servicio, lo cuido, estoy atento a él, pues, en tanto valor, determina mi reconocimiento y solicita mi asistencia. Pero también, en tanto valor, soy digno de ser reconocido por él, nombrado como no insignificante y ser llamado por él y para él, para recibir él de lo mío. Soy radicalmente "nosotros", él es "nosotros". Tal es afirmación plural, como matriz originaria, en donde se asienta toda socialización posible. El campo del Bien se constituye como "Nos".

Estar en el campo del Bien, es entrar en el campo de la afirmación pura, entrar en el círculo de los amantes. Allí no hay nada que se interponga, no hay ropajes. El valor es la desnudez misma. Una desnudez que se halla fuera del juego de la óptica fenoménica del deseo. Aquí no falta algo que ver. El círculo de los amantes, es la relación intensa del intercambio de las afirmaciones puras, conscientes y libres. No hay allí más que actividad pura. Mejor aún, satisfacción y deseo son una sola cosa. O bien, es un deseo –al decir de Platón– sin defecto, esto es, sin falta; un deseo que ya no es deseo.

Capítulo VI
El campo del Bien y la Ontología

¿Debemos, o no debemos, afirmar que el Bien "es"? Si decimos que "es", ¿no habremos reinstalado nuevamente la ontología? Pero, si no lo decimos, ¿de este modo no distorsionamos la experiencia misma del Bien? A decir verdad, ¿no habremos colocado, ahora, bajo el rótulo de una cuestión ontológica, algo que no se corresponde

con la misma, y que más bien pertenece a esferas estrictamente disímiles? El caso es que, ciertamente, no pueden equipararse el ser del ente –sea o no sea comprendido desde la falta en su caducidad– con el ser del Bien. Y no podría equiparárselo por dos razones. En primer lugar, porque originariamente el ser se dice y es despejado, contra toda apariencia, en la experiencia del campo del Bien; en este sentido corresponde al Bien aquello de lo cual se dice, como afirmación pura, y de un modo originario, que "es", aunque no ontológicamente. En segundo lugar, porque el ser del Bien se presenta como radicalmente desemejante al ser del ente.

Desde el punto de vista de su génesis y radicalidad, es primera la experiencia el valer del valor –del Bien que "es"–, que la del ser del ente y la necesidad de postulación de un fundamento trascendente, sea posible o imposible. Desde el punto de vista de los principios, el ser del Bien es la condición necesaria para que pueda darse el ser del ente o todo objeto posible. El que haya Bien significa, como tal, la posibilidad misma de la receptividad como sensibilidad consciente y libre. Y desde el punto de vista de su constitución, las características del ser del Bien hacen posible que el ente pueda aparecer como ente –sea del ente en su dejarlo ser tal, sea del ente distorsionado bajo la consideración de tenerlo por objeto de deseo.

Siempre habrá que tener presente que el valor que somos, no se dice con el "es" del ente de la ontología. Como tal posee la peculiaridad de ser finito y a la vez absoluto. Mientras el ente, en cuanto tal, se encuentra definido en su finitud por su caducidad, o también, cuando se lo ha deformado desde la falta, se encuentra comprendido desde las categorías de la ontología, en cambio el Bien, por el contrario, se presenta sin caducidad y apartado de toda categorización ontológica. Comparte con el ente el carácter de finito en tanto el campo en su totalidad, como igualmente el ente, se encuentran radicados en la Nada. Pero, sin embargo, a la vez, el primero es dado como absoluto, es decir "perfecto" (Teleión), en cuanto nada le falta, ni por el deseo, ni por la caducidad.

En tanto absoluto, la finitud del Bien permanece al margen del devenir. Es estable –sin ser inmóvil o substancial–, y si transcurre lo hace dinámicamente. Posee espacialidad de acuerdo a su estructura relacional o interpersonal, pero no corresponde a ningún espacio y en este sentido se encuentra fuera de todo lugar; su "no lugar" es el lugar de la relación misma. Su espacialidad es el todo de su estructura. Pero la misma no configura un "todo" de la cual los términos serían sus partes. Si hay totalidad lo es como relación, pero no hay un todo como cierre. Y no lo hay, por cuanto la interrelación se encuentra dada entre libertades, entre intimidades, cuya base no es más que la Nada misma como su fundamento y origen.

Aquello que el campo es, no es un ente sino una comunidad dinámica de reconocimiento y de donación del valor. Lo que hay es la relación, y no términos separados que luego, entre un yo y un otro, se comunican. El yo, siendo él mismo, es la relación misma y como tal ya otro. No se trata del yo como "ego", comprendido desde el ente, como algo que es y le falta, o definido por la subjetividad del deseo, y por lo tanto separado, expuesto a la división, a la soledad y a la muerte. El punto fijo del devenir no se encuentra en la postulación fraguada de un ente inmóvil (visible o invisible, actual o necesario, pero siempre abstracción imposible), sino antes bien en la experiencia del propio valor. Aún allí, precisamente allí, y en medio de "todo se derrumba", permanece inalterable el yo valgo de la dignidad. Pero no sólo yo, sino la relación de "nosotros", con absoluta independencia del ente. Y tal como la imagen

reflejada en el río no se ve alterada por su devenir, así también permanece, sin mojarse, el "nosotros" en la caducidad del ente.

* * *

Tal vez ahora pueda hacerse evidente que el campo del Bien, según su estructura relacional, y según se asienta en su totalidad en la interioridad pura de una Nada no ontológica, desafía a las leyes de la lógica y al discurso mismo de la ontología, y esto en un doble sentido.

Si se tiene presente que lo que prima es el "yo soy tú" de la relación, se verá que el principio de identidad, de no contradicción y del tercero excluido, carecen de toda posibilidad de aplicación y de realidad. "Yo soy tú" se dice así, en primer lugar, como significante en sí de cada término respecto del otro, donde el sujeto y el predicado alternan o rotan, o bien, donde el sujeto es a la vez predicado. Con lo cual un significante, desde un punto de vista, es también un significado, desde otro; y un destinador es, a la vez, el destinatario. La relación es tanto lo que ocurre (una afirmación) como el sentido de lo que ocurre (lo afirmado = El Bien). Cada uno de los términos son ya toda la relación misma.

Pero, en segundo lugar, la relación en su conjunto, como el campo mismo del Bien, dice su estar en la Nada en la cual reside. Si en el primer caso la relación es una estructura propia del Bien, según se configura como campo, en el segundo caso, es el campo mismo del Bien quien, en tanto finito, es dicho a una con la Nada, o el vacío, en el cual se encuentra. Hay significante y significado constituyendo al campo, pero, a su vez, éste mismo se establece como significante de un significado vacío dado por su no fundamento. O si se quiere, el significante, el campo del Bien, es él mismo, a su vez, el significado mismo en tanto originado y asentado en la Nada. Afirma en sí lo otro que el Bien. Cada término de la relación, su otro término, no solo en su afirmación "me dice" diciéndose, sino que en él también se dice "lo otro" de la relación. El campo del Bien, por su propia naturaleza relacional libre y consciente, es retenido en la Nada en la cual se asienta toda la relación misma como tal. La Nada se revela en el Bien como aquello que lo retiene en sí. El Bien es a una con la Nada. Y la Nada se dice a una con el Bien. El Bien pertenece a la Nada sin ser distinto de ésta, pero la Nada es más que el Bien.

Por lo tanto, al Bien no puede decírselo ontológicamente, empleando las categorías del ser. En el ámbito separado que le es propio, las mismas se muestran arruinadas. Así, si el Bien transcurre, éste no es temporal, y si configura un espacio propio, éste, sin embargo, no pertenece a ningún espacio empírico o trascendental. No es substancia individual, sino relación. Pero tampoco la relación es substancia alguna sino pertenencia al origen de la Nada en la cual reside. ¿Como podría ser substancia aquello que no participa de las categorías de la substancia?

El campo mismo del Bien es como tal, y de por sí, significativo. Sin embargo, a la vez, es ontológicamente silencioso, dice al otro término, en la relación, simultáneamente como éste a su vez me dice. Pero aquello que dice no es "que" sino una dignidad libre y consciente. El campo de por si "habla", pero habla en sí íntimamente, dice el Bien en la Nada. El habla es la relación completa de la relación misma, y no el medio de una mediación por la cual se relaciona dos términos que se comunican. Por esta razón no cabe hablar apropiadamente acerca del mismo sin que

dicho lenguaje se convierta en un malentendido en una traducción imposible. El “yo soy tú” es el lenguaje mismo. La experiencia es necesaria, pero la traducción es imposible. Aquí ninguna teoría de la comunicación, o del lenguaje, resultan atinadas. Hay habla, pero no palabras ontológicas, sino un flujo donativo y receptivo de intensidades. No se le habla al otro, sino que el otro y yo somos la comunicación misma. De él no puede hablarse sino que él mismo es el movimiento del habla en la cual está, siendo este decir el movimiento mismo de la afirmación en la cual se dice el Bien como relación. No se está a la orilla de un discurso como quien contempla un significante que conduce a un significado, o de un transmisor a un receptor, sino que se está en el río mismo de la relación. Propiamente no puede ser pensado, y sin embargo, no es más que una experiencia dotada de sentido. El lenguaje y el significado son cordiales, pero no son ontológicos. No se encuentra estructurado, ni sobre la necesidad, ni sobre el deseo, sino en una relación puramente afirmativa, dinámicamente donativa, como entrega y como acogida simultánea. No hay nada “que” decir sino los términos mismos que se celebran al unísono en la relación. No hay nada propio que no sea ya del otro, ni nada del otro que no sea ya propio. El nosotros que, como significado, enuncia de sí mismo el campo del Bien sólo lo es en correspondencia a la Nada en la cual se asienta. El movimiento de la relación, que configura el campo, dice la interioridad de donde proviene, y la celebra como su fundamento infundado.

* * *

La experiencia del campo del Bien, de acuerdo a la Nada en donde reside como o más propio, conduce a que la noción de realidad finita se vea trastocada y adquiera el carácter de “ilusoria” en varios sentidos. En primer lugar, porque queda al descubierto que toda relación finita con lo finito, en tanto relación de conocimiento entre sujeto-objeto, cae por debajo de la misma finitud. El conocimiento decae, tal como acontece para la ontología. Según el sujeto finito queda fuera de lo conocido, y según dicho sujeto impone sus condiciones finitas a lo conocido, conduce a que lo finito resulte ser siempre más finito que lo finito mismo. En segundo lugar, porque la noción de substancia carece de todo sentido y es puesta de lado. En tercer lugar, porque la noción de ente, definido desde la caducidad de la falta como petición del fundamento, se ve expuesta como falsa. En cuarto lugar, porque el campo se establece entre términos que, en sí, son relaciones, o que, como valores, sólo pueden ser tales según son relativos el uno al otro. Y, en quinto lugar, porque la finitud, tal como es abierta en el campo del Bien, se encuentra residiendo en la Nada. Ahora bien, sólo se dice ilusoria, en el sentido de realidad falsa, para el primer, segundo y tercer caso, pero no para el cuarto y quinto, donde se dice que lo verdaderamente real es ilusorio, por cuanto la realidad ilusoria es precisamente real, sin que ello implique engaño o falsedad, sino el aparecer de lo finito en cuanto tal finito, radicado en la Nada misma de su origen.

Por lo tanto, allí donde la finitud, esa que le cabe al dignidad, se ajusta a aquello que ella misma vale y al campo que abre, entonces, no solo descubre y se distingue de la finitud propia del ente mismo como tal, sino, simultáneamente, caen en la cuenta de la propia finitud, esto es, como Bien, como una finitud de lo “otro que ser”, distinta de la finitud del ente y de la construcción ontología. Pero, además, esta misma finitud del Bien se encuentra expuesta como distinta de lo “otro que Bien”, es decir, en su encontrarse radicada en la Nada. La finitud del Bien queda delimitada, por lo tanto, entre la finitud del ente y la presencia originaria de la Nada.

Dicha Nada bien podría ser considerada como equivalente del Infinito, siempre y cuando se esté precavido de las dificultades que presenta ese concepto. Ciertamente cabría designar a la Nada como Infinita, pero bajo la doble condición que, en prime lugar, se sustraiga de su concepto el movimiento dinámico que, como imagen, alberga, y, en segundo lugar, que su designación consista en afirmar lo otro que lo finito. Por tal razón no resulta adecuada una noción del Infinito que provenga de una negación (tal como si se dijera que un pájaro es un no árbol), como tampoco que la misma se encuentre determinada en base a lo indefinido del deseo; esto es, según el desear proyecta un límite, y, a la vez, un más allá del límite de acuerdo a como el límite es puesto por propia impotencia, es decir, como la falta que no ingresa jamás a la idea (como lo intenta Levinas, en base al deseo de la "idea del Infinito", para determinar al Infinito). El deseo no tiene nada del infinito y viceversa. La idea del infinito como deseo, habla más de la impotencia del pensamiento y del concepto por pensar lo impensable, que del infinito en cuanto tal. Habla sólo del límite, de lo que experimenta como límite, pero carece de experiencia del infinito. Es toda una ironía hacer de una no experiencia de algo, la experiencia de ese algo. La idea del infinito sólo se encuentra con la "idea", con la finitud y el límite del propio pensar. Su experiencia es la de lo indefinido, el desplazamiento del limite irrevasable, pero no del infinito.

* * *

El campo del Bien se caracteriza por un ya no regir el Ser como logos de la "razón suficiente", ni por aquello que "da que pensar" (sea el Ser de Heidegger, o el Símbolo de P. Riecoeur), sino por otro logos no ontológico, tal como es el de una "fanía" dialógica del Bien mismo. Por lo tanto, no "diá-logo" mediado por el logos (palabra-razón-esencia), sino por lo "dia-fano", como comunicación inmediata de una manifestación sin mediación. En el campo finito del Bien no hay nada "que" pensar (logos) ni reglas del pensar (lógica o método), y, sin embargo, hay habla no lingüística como pura significación intensivo-dinámica y relacional de valor. Y los que se dicen, en el don y recepción del valor, se dicen en lo abismal de su procedencia, desde la Nada de su libertad y ser conscientes. Hay significación y comprensión como experiencia del Bien, pero no una tercera cosa llamada "logos"; aquí el único logos es el logos de la relación misma, según procede de la Nada en la cual reside.

El logos, la relación misma de la experiencia cordial del Bien, es diáfano. No siendo mediador, no oculta Nada –pues la Nada no se oculta, y, en ella, tampoco hay algo "que" ocultar–, con lo cual no cabe asemejarlo al logos de la ontología del pensar. Mientras uno pertenece a la certeza sin evidencia del Bien (sin la objetividad dependiente de la mediación ontológica); el otro depende de la evidencia, sin certeza, del Ser (evidencia siempre mediada por la falta; la de la "falta" de la evidencia). El primero, el Bien como tal, es interior, relacional; soy yo mismo, pero ya a una con el otro. El segundo, el Ser, es exterior al sujeto (aunque por otra parte sea la exposición de éste sujeto dividido); y lleva al sujeto a enajenarse por este mediador, sin poder dar jamás con el sujeto que él es como conocedor. En el logos del Bien prima la no primacía. Esto es: ni primacía de la no-identidad (la Nada y Diferencia), ni primacía de la identidad (Ser y "Uno"). Pero en el logos ontológico impera la identidad (el Ser) sobre lo múltiple de las diferencias pensadas a base de la unidad de "lo mismo"; impera por sobre la no identidad: identidad de la identidad y de la no identidad (Hegel).

En el Bien hay una diferencia “incomparable” y una identidad “incomparable”, en donde todo reside unido sin que pueda hablarse de unidad en el sentido ontológico, y sin que dicha unidad pueda ser vista ni siquiera en términos de no visible, pues el campo mismo es uno con la Nada de su fundamento. Como el mar para los peces, así la Nada (señala Keiji Nishitani) une y separa tanto los términos que entre sí componen el campo, como a dicho campo respecto de ella misma. Por el contrario en el Ser, toda diferencia resulta ser interna y comprendida por la primacía de la unidad ontológica, y desde ésta predicada toda diferencia. Su unidad, expuesta ante el sujeto, o en la subjetividad del sujeto como su “ahí”, se ve al fin reducida y regida por la primacía del sujeto. Para la ontología siempre es el sujeto el testigo privilegiado de la presencia del Ser –que el mismo ha proyectado–, como también de su ausencia.

La Nada es, respecto del Bien, una diferencia, la diferencia de todas las diferencias, tal que permite que se den los diferentes, sin reducción a un tercero. Pero esta diferencia, en la cual reside el Bien, no regresa, no vuelve, no repite; como tampoco es un mediador, ni un traductor. En el Bien, tal como no hay deseo, ni la falta del deseo, así, tampoco hay repetición de la diferencia. No hay esa diferencia de la falta que determina que haya siempre una diferencia que deba volver a repetirse. La diferencia de la Nada no es la del eterno retorno de la diferencia de la falta. La diferencia no vuelve porque nunca ha salido de si, ni sale de sí. Su diferencia no subsiste a base del eterno retorno de la diferencia (Deleuze), de lo que siempre falta, y que no puede venir más que repitiendo la ausencia de su no advenir.

* * *

No es desde el Ser que comprendemos al Bien. Por el contrario, es desde el Bien desde donde el Ser puede ser comprendido. La ontología, en el curso de su historia, no ha dejado de sospechar que no hay manera de poder acceder al Ser, o que éste nos pueda ser dado, si previamente no ha acontecido la apertura del campo del Bien. Esto es: hallamos una prioridad necesaria del Bien respecto del Ser. Y de este modo debe afirmarse que no hay problema ontológico, ni discurso del mismo, si antes no se ha experimentado el valer del Bien como el a priori no ontológico de Ser mismo.

Con ello queremos indicar que si se desea avanzar hacia una nueva ontología, la cual rectifique su actual desvío y de cuenta de la amplitud que el Bien conlleva, antes debe alcanzarse la comprensión de la insuficiencia de la neutralidad del Ser, en la cual se lo pretendió establecer, como si le fuese posible brillar por sí mismo. Pues, el caso es que no sabríamos de Ser sin un valor que viniese a iluminarlo de manera interior. ¿Que habría del Ser si no se hallase de inmediato involucrada la presencia de un Valor, o del Bien? ¿Qué es el Ser separado del Bien sino la imposibilidad misma? ¿Cómo nos sería posible dar con el Ser si antes, y más radicalmente, no hubiese estado abierto ya el campo del Bien, en el cual se encuentra necesariamente implicado?

Nos resulta evidente que allí donde al Ser se lo expone como neutro, su misma neutralidad no hace más que tachar al Ser, más aún, la interrogación misma por él, de este modo, se encontraría vedada. Únicamente al Ser le resulta posible advenir a su designación más que en un campo de valor, pues, sin dicha condición, no hay modo en que el Ser pueda hacerse presente. Nuestro inveterado e histórico “interés” por el Ser, subraya de un modo velado la prioridad de un radical “estar atento” del Bien, pero, en tanto ya sometido a la condición del desvío de un “prestar atención” de acuerdo a una

falta. Sólo así se ha podido consolidar ontológicamente como fundamento. Pero mientras el prestar atención al Ser se articula sobre la falta, en cambio, el estar atento del Bien proviene de la relación misma de la plenitud. La referencia al Ser, como "prestar atención", es deudora del desvío respecto de un originario y radical "estar atento", propio de la experiencia del residir en el campo del Bien.

No se trata pues de sostener, o conceder, que el Ser "es" –sólo él mismo y por lo tanto neutro–, y luego decir que además "vale", como si éste no lo afectase ontológicamente. Con lo cual la dignidad pasa por un acontecimiento superfluo del Ser, un accidente, un predicado que no lo toca. Sucede todo lo contrario: el Ser no puede darse –salvo como abstracción ilusoria construida–, de un modo independientemente del Bien. Más aún, aquello que cabe indicar, estrictamente, es que no hay tal Ser de la ontología (sin establecer ahora que sea o no sea falso) si antes no es dado previamente el Bien. Si se aspira a una nueva comprensión ontológica –que abarca tanto al pensamiento antiguo y al conjunto del pensamiento moderno y posmoderno–, no cabe más que ceñirse a una descripción específica y originaria del campo mismo del Bien y tal como
él mismo.

Decir del Bien que éste puede predicarse del Ser –según en un caso como adicional, según otro como convertible–, no puede admitirse como verdadero; pero sí lo es afirmar del Bien que él "es". Resulta perfectamente concebible que, del Bien, no pueda menos que decirse que él "es". Pero no cabe sostenerlo a la inversa. Aquello que "es", no siempre, ni necesariamente es bueno, a tal punto que, por ser, somos conducidos a la muerte, y, más aún, que en él luce la violencia. El Bien en el Ser se evapora, y en él se admiten igualmente la justicia como la injusticia. Se pretende neutral. Y mejor aún: ¿qué es el Ser sino la violencia misma que, como tal, no deja ser a lo finito como tal? Por lo tanto, no puede decirse que el Ser sea permutable con el Bien, o que, de por sí, el mismo se muestre como un Bien, como se sostuvo en el pasado –pues era "mejor" ser que no ser–, si antes no se ha reconocido que se ha obviado la torsión que, previamente, se había efectuado. Dicha torsión ha consistido en haber pensado el Ser desde la caducidad del ente como falta, es decir, desde el deseo, o desde el Bien puesto como falta, en razón de hallarse sometido a la reducción de una comprensión entitativa.

El campo propio del Bien, y la peculiar ontología que abre, no se originan en una voluntad de fundamentación, tal como la que requiere el pensamiento al adherir a un principio que, como regla, le sirva de guía lógica, o de postular una unidad ontológica que le permita reunir a lo múltiple de los objetos, o estabilizar su devenir. No se trata, pues, de "reoriginar" el punto de partida griego, con aquella admiración que se interrogaba por el ente, y que ha llegado hasta nuestros días preguntando "¿porqué hay ente y no más bien nada?". El Bien –que es– no trata de la cuestión ontológica del ente, sea desde la "admiración" de la "fhysis", sea desde la "desilusión" que constata y lamenta que aquello que es, no sea. El Bien ya no responde ni a la "admiración", ni a la "desilusión"; ya no presenta el doble rostro ontológico de la "angustia".

* * *

Nuestra más clara referencia al Ser, no puede ser hallada en el carácter problemático del ente en general, o en el campo fenoménico, sino articulada en la

experiencia misma de nuestra propia dignidad, en el hecho originario de estar desde un principio designados como valor. Pues dicha experiencia del propio valer, tal como nos es dada, corresponde a un originario haber sido nombrados o llamados por otro, y de igualmente hallarnos destinados a de dicho otro. De hecho, de lo que se trata, es de la experiencia de ya hallarme entregado a mí mismo como valor, de ser ya, como tal, la experiencia de haber sido designado como digno. Aquí la experiencia no se dirige al ente, brote o se hunda, sino al conocedor del ente en su encontrase digno en medio del ente. El acontecimiento de esta designación, o encontrarse, es aquello que configura a la dignidad como digna, que me crea sacándome del ente y asentado en la Nada, a una con ella al modo de valer. Lo que hay es una designación desdoblada de la dignidad, “nosotros”; una intensidad desdoblada, una creación desdoblada. Hay ser, pero es del Bien, y como Bien, de quien dice que lo hay; y se lo dice como campo relacional, en la relación misma. El Bien dice el ser como relación, y no más que como relación. Lo dice como finitud, pero no como caducidad, ni como substancia; no lo dice al modo del ente. Aquello que el Ser es a la ontología, es el “nosotros” de la dignidad al campo del Bien. La dignidad como interrelación es el modo propio modo de ser del Bien. Aquello que es, es la relación de la dignidad, el campo finito del Bien, y a una con la Nada no ontológica en donde reside.

Solamente porque soy nombrado –en plural– como digno, hay Bien, y porque hay Bien, en el mismo acto de la afirmación, hay Ser. Si nos atenemos estrictamente a la propia experiencia del valor personal, como el dato originario de la existencia, puede avizorase que sólo hay ser en tanto y en cuanto hay Bien. Aquello que experimentamos en el campo del Bien no tiene por referencia al ente y a su carácter caduco. No se encuentra allí la experiencia del ente, tal como la describe la ontología, sino la de una realidad que es un acontecimiento intensivo, dinámico y relacional. En la experiencia del Bien, por el cual me constituyo como valioso, no se está, pues, en presencia del Ser, sino en la relación, y es de ésta de la cual se dice apropiadamente que “es”. Hay presencia, pero no al modo entitativo y caduco, o substancial, de lo ante los ojos, sino como un absoluto (nosotros) que se revela finito pero como relación, sin falta, fundado, pero no en la identidad trascendental de un horizonte sino en lo abismal, es decir, sin necesidad de fundamentación. En el campo del Bien, la ontología –su así puede decirse– no trata ya del Ser, sino del Bien. Aquello que es, es el Bien, y a una con la Nada. Y no puede allí hablarse del Ser con independencia del Bien, ni del Bien separado de la Nada. En verdad ya no cabría designarlo con el nombre de ontología, por cuanto así ya se ha predeterminado una elección que la consagra como disciplina filosófica como pensar del Ser.

* * *

Pero, ¿en base a qué, o desde dónde, hemos extraído nuestra idea de la caducidad, esto es, que el ente, al mostrase caduco, necesite ser fundamentado? ¿De dónde procede esa idea sobre la cual se ha desarrollado luego la necesidad de la ontología? ¿Cómo es que ha acontecido que el ente, a partir de la comprensión de su caducidad, se haya convertido, por una parte, en problema, y, por otra, en la necesidad ontológica de la ontología?

Tal vez debiera ya sospecharse que aquello que denominamos, o tenemos por caducidad no sea, en último término, más que nuestra peculiar experiencia de los hechos, según estos son “apreciados” desde un valor, o definidos desde la mirada del

deseo. El caso es que, desde hace ya mucho tiempo, el Bien ha sido puesto, complicado, y determinado, como y desde el ente, y, por lo tanto condenado a desaparecer a una con éste mismo. En verdad, según este modo de abordarlo, ya no tratamos con los hechos mismos, con el ente mismo, como es tal, sino en tanto leemos en este un valor (el Bien), y a éste, a su vez, bajo la condición de lo entitativo; por el cual aparece el Bien en tanto afectado por la misma transitoriedad de los fenómenos. Quizás, en este sentido uno de los méritos de gran parte de nuestra reciente empresa intelectual colectiva, haya consistido en haber denunciado insistentemente que nuestros deseos objetivados no son la realidad, y, consecuentemente, en proceder a la "desconstrucción" de los grandes enunciados míticos de la metafísica.

Por lo tanto ya no se trata, pues, del ente. No es el ente, como tal, aquello que está en cuestión, sino el juicio que hemos impuesto sobre el mismo, dictaminando cómo debería ser y no reconociéndolo como es. Así puede verse que la caducidad adjudicada al ente, no es la que le cabe a su propia inocencia, sino aquella otra fraguada, en donde aparece deudora de una cuestión de valor, y que, tras el velo de la ontología, no es estrictamente una cuestión ontológica. La caducidad del ente, paradójicamente, ¿acaso podría por si misma plantear algún problema ontológico? ¿Acaso luciría en él una demandad, para un ojo que verdaderamente contemplase la realidad de manera "desapasionada"? En este sentido ¿cómo no advertir que si no primase un valor –que se encuentra en juego y ligado a los objetos–, la problematicidad de la caducidad, o no caducidad, del ente no podría menos que ser neutra, esto es, insignificante o desprovista de todo interés? ¿No sería esto semejante a comprender que, para que pueda hablarse de la importancia de una mutilación, la misma antes requiere de la mediación de un mínimo de valor, tal como una apreciación estética, utilitaria o de otra naturaleza? ¿Cómo podría haber un problema ontológico, de caducidad del ente, si no mediase, aún confusamente, un problema de valor, es decir, si no se hallase involucrado una experiencia del Bien que, yuxtapuesta a la entidad del ente, se deslizó hacia un plano ajeno?

La caducidad adquiere su importancia, ese "valor" propio de problemático, precisamente porque un valor se encuentra implicado y confundido con los fenómenos. Si se pregunta "¿qué es el ente?", no puede responderse más que con un "él mismo". La palabra "caduco", más que traducir el hecho objetivo del devenir, expresando el siendo mismo del ente, se la ha inscripto dentro de una demanda; expresa un grito de alarma originado en un valor, en principio absoluto, que ilusoriamente se cree destinado a desaparecer con los objetos con los cuales se lo ha identificado. De hecho los fenómenos, como transitorios, no conllevan ningún carácter dramático; salvo, claro esta, cuando nosotros mismos nos hallamos incluidos entre esos fenómenos, y, cuando, a la vez, experimentamos el campo del Bien, o del valor, confundido como si se hallase afectados por y en dichos fenómenos.

El problema del Ser, en consecuencia, únicamente se encuentra planteado cuando queremos salvar ese carácter contingente que ha adquirido un valor, en razón de haber revestido con éste al ente. Lo caduco –no como tal, sino comprendido en tanto afectado por la falta según una voluntad de traducción–, como deficiencia, sólo le cabe al ente según en él se encuentra implicado un valor. La caducidad del ente significa que un valor se lo ha convertido en ente. Según se reviste al ente de un valor, de inmediato nos muestra esa caducidad en toda su menesterosidad y gravedad, y desde sí expone la necesidad de ir en busca de una fundamentación que dé fundamento y que venga a

rescatarlo de su “falta”. La misma constatación de lo caduco como falta, según se lo tenga por un dato originario –pero siendo en verdad derivado–, es ya la afirmación de que el ente no debiera se así, y que ya no se lo deja ser como tal. En la medida en que a la caducidad objetiva, propia del ente, se le suma una falta de ser (de producir algo valioso), entonces, la misma no hace más que presentarse en términos de problema. La necesidad de solventar ontológicamente algo no ontológico, tal es lo que acontece cuando un valor ha caído bajo la ilusión de que va a hundirse conjuntamente con el ente. Verdaderamente no es el problema ontológico aquello que en el fondo nos preocupa y desvela, sino nuestro propia dignidad según se encuentra perdida en el ente, y según creemos que está en riesgo de desaparecer con el ente mismo.

Por lo tanto, no hay tal problema de la caducidad ontológica. El problema no se refiere al ente en cuanto tal, sino, antes bien, viene a traducir, de una manera elíptica, esa amenaza ilusoria de que el valor con que valemos pueda extinguirse, o vaya desaparecer. Aquello que está en juego no es que el ente se muestre caduco, sino que nosotros morimos. El afrontar el hecho de la caducidad del ente no trata más que del problema de nuestra propia muerte, y esto según se generaliza sobre los objetos una experiencia de valor que procede del campo del Bien; campo al que los objetos no pertenecen. Es del todo ostensible que la muerte no se refiere a una neutral transformación física, tal como un mero dejar de ser, sino al hecho de que en ella nos encontramos en cuestión nosotros mismos como valor; un valor que, según la transformación del ente, aparece negado.

* * *

Aún y allí donde se cree haber emprendido una objetiva investigación ontológica, una investigación desinteresada y neutral, nos encontramos que el deseo de no morir y la pretensión de la inmortalidad, es aquello que subyace a dicha investigación. La fundamentación del ente –el cual se muestra caduco–, a base de postular el Ser como absoluto ontológico, sea lo que sea dicho Ser, no perseguiría, así, más que el intento de detener el incesante curso de los fenómenos y provocar, mediante su congelamiento, el que nos otorgue la posibilidad de disponer de un ente eterno.

Pero el Bien no pertenece al campo de los fenómenos, y, como tal su experiencia se plantea separada de las categorías del tiempo y del espacio. Lo que en dicho campo es experimentado no se refiere al ente, o a su carácter caduco. No trata más que del valor originario en el cual consiste la dignidad de nuestra propia existencia. No se trata del ente que es, sino del valor, del Bien que “es”, y que es, como tal, de un modo absoluto; absoluto, pero a la vez finito por su misma constitución relacional y radicada en la Nada.

La ontología del Bien no trata del Ser, sino del Bien que es. Aquí el Ser es aquello que es hallado en el Bien, y como tal Bien, en él se encuentra despejado. Si no fuese por el Bien no habría modo de dar con un haber Ser, dado que siempre se dice de manera originaria y esencial del Bien. Resulta llamativo que nuestra experiencia originaria acerca de lo que hay, antes que iniciarse por el ente, parte de la experiencia de la realidad de la persona, del nosotros del campo del Bien. Por esta razón, nuestro trato inocente con la realidad no tiene por términos “cosas” sino un trato tal como si estas fuesen personas. Pero, sin embargo, por el contrario, respecto del Ser de la ontología, ya no encontramos tales rasgos primordiales, por cuanto éste siempre resulta constituido a

partir del ente, según se lo ha previamente definido en términos de la caducidad de la falta; esto es, de un valor que, bajo la apariencia del ente, sin embargo viene a faltar entitativamente en el ente mismo. En verdad, el carácter entitativo del ente no nos es abierto a la experiencia, ni requiere ser pensado, a partir de un previo horizonte ontológico, tal como en general se suele enunciar, de un modo o de otro, en la ontología. Así, objetivo, en Aristóteles; subjetivo-trascendental, en Kant, trascendental-ontológico en Heidegger, o Indefinido en el Deseo (desilusionado e imposible) en Levinas, Dérrida, Deleuze o Lacán. No es por hallarse ante el Ser, que el ente necesite fundamento (ese soporte pedido en la siempre eterna tesis Parmenideana), sino, inversamente: es el Ser quien ha seguido al ente como petición de éste por un fundamento. Es al Ser a quien hallamos abstractamente postulado, como regla lógica u horizonte, consolidándose a partir del problema del ente (según la falta se la ha incorporado a su caducidad), y no a la inversa. Más bien es el Ser aquello despejado a posteriori por la reflexión como su fundamento, sin importar si luego se declara posible o imposible. El hecho central corresponde a la constitución de la necesidad de fundamentar, y no a la disputa de alguna postulación concreta de éste, o a cualquier crítica que anule eso propuesto como fundamento. Mientras perdure la necesidad del fundamento, inevitablemente, habrá producción del fundamento; y ésto, aún cuanto más no sea bajo la forma fantasmal de un miembro mutilado, como acontece con la crítica a todo fundamento.

* * *

Por lo tanto, que el ente luzca como problemático significa que nuestro acercamiento a él ya se lo ha propuesto como problema. Pues el problema como problema, no se nos presenta respecto del ente mismo, sino a causa de una determinada consideración, por la cual, el ente mismo, en su constitución, se encuentra definido como problema. Porque, efectivamente, esto es lo que se tiene en el trato con el ente, acorde a la caducidad de la falta: desde si se presenta como aquello que inaugura lo "problemático". Parece presentarse a sí mismo como aquello que pide una solución. No de otro modo el ente mismo adquiere genéricamente el carácter de problemático sino cuando presenta la apariencia de poseer en si mismo una "falta"; una falta que se experimenta como "algo" que no debería faltar. Y esta falta, es aquello que se expresa mediante la indicación de esa "nada finita" de la ontología (expurgada en Parménides y ontologizada en Heidegger), a partir de la cual se intenta dar cuenta de esa otra Nada, la cual, sin embargo, permanece siempre aparte y desconocida. Pero la falta, y el ente mismo comprendido en su caducidad desde aquella, no es más que la metáfora ontológica del no reconocimiento de la dignidad, o del Bien, el cual se ha traducido en términos de ente. Cuando el ente se vuelve problemático, entonces la dignidad ha sido puesta en cuestión.

Decimos que en general la caducidad del ente, en términos de falta, configura lo problemático, pues, en una escala restringida, únicamente se ha dado con un problema cuando se ha logrado circunscribir un objeto, o se ha trazado un espacio objetivo, al cual la falta resulta especificada como "algo" propio que le falta a dicho objeto. El tema de un problema –aquello que se tiene a la mira y se aspira investigar–, viene así determinado por la misma falta de la delimitación del objeto; un objeto definido al cual le falta "algo", eso que se busca como causa. Un problema solamente viene a ser determinado no sólo a partir de la caducidad general del ente, sino ahora especificado respecto de un objeto. Hay tantos problemas como entes o como conjunto de entes. Un problema corresponde así a la caducidad relativa de la delimitación de dicho objeto. Y

según se determina tal caducidad específica, se persigue luego remediar una falta igualmente específica; esto es: se interroga por la causa que le falta, o por la hipótesis del fundamento que se busca y al cual pertenecería. La causa que se investiga es, por esta razón, aquello propuesto con la finalidad productiva de solucionar un problema; es aquello que viene a tratar de reparar una falta específica –una falta que previamente se ha puesto–, y que responde a esa caducidad que se ha circunscripto.

Pero, en el caso del ente definido en su totalidad, y según trata del ente mismo, lo problemático es llevado hacia una falta general que le compete. Necesariamente aquello que se investiga en la ontología tiene por finalidad poder hallar la razón de ser o el fundamento generalizado, tal que venga a remediar la problematicidad generalizada de haber una falta en el ente; o bien, reconocido el fracaso, en determinar su imposibilidad, aun cuando la falta en el ente persista en su demanda de eso último o primero. El campo de la ontología se despliega, así, como el ámbito de la problematicidad misma en su máxima generalidad, y por lo tanto sin solución posible; siempre sostenida por un diferimiento indefinido de las soluciones, o de las causas, y respecto de una falta congénita e irremediable. Lo que así existe, aún más que el ente mismo, es la falta que siempre, de un modo esencial, permanecerá difiriendo como falta, en la diferencia y en la repetición indefinida de la nada finita de la falta.

El ente, visto como problema, no se nos presenta como tal, sino más bien se muestra bajo la aparente y peculiar caducidad de la falta, y, por la falta se despliega en ontología de esa falta. No es verdad, por lo tanto, que el ente sea percibido en la diferencia ontológica ante la luz del Ser, y esto de un modo primero y originario, y que, a partir de éste último, el ente se muestre caduco. Contrariamente, si hay algo que se ha dado en llamar Ser, lo es en razón de haberse visto al ente desde la caducidad de la falta, y conducido a dicha exhibición desde tal configuración construida de su caducidad. No hay Ser si este no se origina en la voluntad de fundamentación, a partir de una orientada visión del ente caduco distorsionada desde la falta. Dicha voluntad, como también el modo en que es comprendida la realidad, no responden más que al deseo, y dicho deseo, a su vez, se encuentra determinado de acuerdo a la confusión del Bien con el ente. La ontología, en tanto no trate del ente mismo, no es más que el despliegue de esa falsa caducidad del ente según se encuentra comprendida como falta a partir del deseo que la origina. Si en adelante habrá de subsistir la ontología ésta deberá tomar en cuenta al ente tal como él es, y al campo del Bien como es en sí mismo.

Si el Ser de la ontología proviene de la falta del ente –de esa nada finita que se instala como una sombra, a partir de un valor buscado bajo las condiciones de darse como objeto–, por el contrario el ser del campo del Bien, aún siendo finito, es aquello que es dado sin falta.

* * *

Repetimos lo dicho: del Bien no puede menos que decirse que “es”. Pero, en este su ser, no hay nada ontológico, no remite al ente concreto, ni a un trascendental, sino que, según reside en la Nada, se encuentra vacío. No se halla determinado por falta ninguna, sino por la libertad misma que procede de la Nada en donde radica. El Bien no es objeto alguno, sea empírico concreto, o sea trascendental. Pero tampoco es la valoración respecto de un objeto, ni se trata de una idea que rigiese como deber de lo que debe ser realizado. Su ser no es el Ser, sino la persona en su modo de darse como

campo interpersonal de libertades conscientes. La relación interpersonal es el ser mismo del Bien, de acuerdo al propio y dinámico constituirse, finito, absoluto, y radicado en la Nada. Aquello que el Bien es, se dice como relación interpersonal, por lo tanto finito, y a una con la Nada. Esto es, como consciencia y libertad dada en la relación misma. Consciencia, como saber del otro, o como atención pura del otro, libre y radicada en lo abismal. De este abismo, de esa Nada, nada sabemos como tal, salvo que a la persona misma le pertenece como aquello en cuyo terreno se encuentra enraizada su más propia intimidad. Esto significa que el campo mismo del Bien se abre, o se desfonda, como tal, según se muestra radicado en la Nada. El ser que se dice del Bien no tiene más fundamento que la Nada misma; una Nada de la cual nada puede decirse ontológicamente. Esa Nada no es la contracara del Ser. Es otro que ser. Otro que el ser del ente, y también, otro que el Bien.

* * *

Debe aceptarse sin titubeos, y como ganancia de nuestro tiempo, el haberse puesto la mira crítica sobre la idea de la identidad y su ontología. Sin embargo, esta crítica no ha sido suficiente, ni tan radical, como para liquidar el origen mismo de esa ontología que rechaza. Ese extraordinario movimiento desconstructivo, que ha sido la modernidad y la postmodernidad, que se ha negado de un modo creciente en aceptar las consecuencias de la ontología del deseo, persiguiendo liquidar al Ser, al Lenguaje, o la Verdad, con mayúsculas, –calificándolos con razón, de abstracciones, o de objetos ilusorios y compensatorios–, sin embargo, no ha superado al deseo que los originaba. Así, pese a todo, la ilusión permanece encubierta en la declaración misma de la "imposibilidad" de los grandes enunciados de la metafísica. Su ácida lucidez no deja de dar señales, pese a sus declaraciones de querer vivir sin nostalgias metafísicas, que dichos enunciados subsisten pretensos o potenciales según conserva su origen: el deseo de la falta, o la confusión ente–Bien, en donde precisamente perviven de un modo larvario. Consecuentemente, aún no se ha completado la crítica de aquello a partir del cual se ha edificado dicha metafísica. Puede tenerse por seguro que aún no se ha acabado por liquidar el punto de vista del deseo que ha estado obrando para que el ente no pudiese mostrarse como tal, sino, antes bien, bajo la condición de lo que pide fundamento. Así, bajo la aparente liquidación de la metafísica de la "ilusión", aún se conservan los supuestos ilusorios de dicha metafísica. La crítica se presenta aún incompleta y dependiente de aquella metafísica que despide, sea ya bajo la negación indefinida, en la forma del nihilismo (toda ciencia es relativa, pero la de mañana será mejor), sea ya mediante la ciega afirmación del deseo ("satisfacción ahora"), como bajo el ropaje del discurso "pragmático" acerca de la verdad (como nadie sabe, pongámonos de acuerdo).

Sin padecer abiertamente –al menos– la ilusión de la mitológica del fundamento, y a pesar del esfuerzo realizado, todavía nos hallamos regidos y mediados por el ente –sin tenerlo como tal a él mismo–, esto es, en tanto definido como "producción" por el deseo como falta en lo caduco, y así sometidos a una contradicción que nos destroza. Tal contradicción es aquella que, por una parte, nos induce a padecer la necesidad del fundamento, y, por otra, la que nos ha permitido desentrañar que cualquier fundamento es ilusorio e imposible. Sin embargo, cierta aceptación resignada ante la caducidad del ente, como ante un acreedor insaciable, y que se suele indicar como una actitud madura, no es, por otra parte, más que ficticia; y, un estoicismo trágico, no nos conduce a ninguna parte, salvo a un mayor incremento de la desesperación ante la historia, y a una

mayor ilusión: la del nihilismo estéril o la de una relatividad absoluta y contradictoria. Sostener a la desilusión, no nos libra de la ilusión, únicamente afirma lo imposible de la ilusión. Sólo nos conduce a renunciar tanto a la propia dignidad como a la posibilidad de afrontar a la realidad misma.

Ciertamente –esto es, de un modo expreso–, ya no hay trascendencias, ni horizontes ontológicos últimos, y no parece posible que pueda retrocederse ante la lucidez ganada. Pero todavía perdura nuestra mediación a base del modo ilusorio de acercarnos al ente caduco. Todavía somos juzgados por él, y, desde fuera, nos vemos en el espejo de lo que no somos. El "cielo" de las proyecciones ya no nos enajena, tal es la apariencia, o al menos ya estamos advertidos, pero ahora se reproduce prácticamente bajo el modo incierto de una tierra feroz. Así, mientras no sea liquidada esta última ficción del deseo, la sombra de la trascendencia ontológica, o los grandes relatos, ocultos ahora en el deseo, seguirán persiguiéndonos. Mientras no desaparezca aquello que despierta en nosotros la necesidad del fundamento –aún de manera larvada–, el fundamento resistirá encubierto y exigirá, como si se tratase del retorno de lo reprimido, su cuota de violencia y de angustia.

Capítulo VII
LA ANGUSTIA Y LA PRODUCCIÓN DE LO VISIBLE

Desde hace tiempo, y por un extraño extravío, la dignidad se bate de un modo encarnizado con lo visible procurando que lo invisible llegue hacerse visible. Esta voluntad por lo visible, y el temor a lo invisible, impregna nuestra existencia conduciéndola hacia la exterioridad del ente. La angustia pertenece a ese peculiar modo de comprensión por el cual la dignidad teme caer en lo invisible o desaparecer. O bien, dicho temor es ya su caída, pues, en tanto la dignidad no se comprenda como tal, sino a una con el carácter visible y, a la vez, caduco del ente, entonces se angustia.

Hallamos que el ente se muestra naturalmente visible, y, de acuerdo a su caducidad, naturalmente se hunde dejando de ser visible. En ello no hay defecto alguno. Que el ente deje de ser visible, no determina de por sí ninguna demanda de visibilidad, y tan solo describe una situación o peculiaridad propia del ente. Pero cuando lo visible es tenido por un valor, entonces, lo invisible se presenta como una demanda de visibilidad, o como necesidad de que el Bien permanezca visible. Si cabe preguntarse cual es la razón de la misma, debe decirse que ésta demanda responde a un plus de valor que se ha incorporado al ente, es decir, en tanto el propio Bien de la dignidad se ha identificado con el ente, y a éste se lo traduce desde el Bien y al Bien desde el ente. Y esta misma incorporación es aquello que, en general, se experimenta como la angustia de dejar de ser visible. La falta de lo visible en lo visible constituye aquello que determina la voluntad de producción de lo visible. Esa voluntad y su falta afectan la validez y radicalidad de la empresa fenomenológica.

De este modo la angustia viene a presentarse productiva, puesto que la producción se define en su origen por la falta. Ella es la postulación misma de la necesidad de lo visible y su producción. Aquello que en cada caso se quiere producir es que el ente, comprendido como valor, no se vuelva invisible. La angustia se angustia, por lo tanto, frente a la posibilidad de que el ente deje de estar visible, y aspira, como voluntad, a producir lo visible. La angustia misma es ya dicha voluntad de producir lo visible. La necesidad de producción responde pues a este obrar, que nace en el seno de la angustia, y que bajo el modo de la huida, intenta llenar productivamente aquello que falta de visible a lo visible. La falta es siempre un Bien que falta al ente visible, y que falta bajo el modo de lo entitativo y visible.

Efectivamente, en la medida en que la dignidad o el propio Bien se identifican con el ente manifiesto o visible, y se traducen el uno por el otro, el ente amenaza en su modo hundirse con volver invisible a la propia dignidad. Si la dignidad resulta comprendida ilusoriamente al modo entitativo y visible del ente, entonces el precipitarse de éste en lo invisible, de acuerdo a su caducidad, amenaza con la desaparición visible de la dignidad. En la medida en que el ente caduco se precipita en lo invisible, así también, en la angustia, la dignidad que se ha identificado con el ente, se cree destinada a desaparecer. La angustia guarda, por lo tanto, la recurrente ilusión del temor a que el propio Bien desaparezca. En la angustia, se padece pues este supuesto: que no hay Bien propio si este no es visible. El centro de la angustia se articula así en torno al temor de volverse invisible, a perderse de vista. De allí ese temor que se manifiesta ante la posibilidad de perder la identidad que se ha construido por identificación con las etiquetas de la exterioridad del ente. De este modo, se plantea la cuestión de la dignidad en términos de visibilidad, o de impedir que se caiga en lo invisible. Si esta posibilidad se cierne como una amenaza, ciertamente difusa, pero no menos real, su efecto, para intentar superarla, se desarrolla en la dirección de la necesidad de producción de lo visible, en un doble sentido: primero, que lo visible no se vuelva invisible, o no ente; segundo, que aquello que siempre falta al ente como valor se vuelva visible, es decir, ente. Doble es el esfuerzo de producción de lo visible: intenta sostener al ente para que permanezca visible en el campo de lo visible, y, a la vez, procura conducir a la falta de lo visible del ente hacia lo visible del mismo.

La necesidad de este esfuerzo por lo visible, por lo tanto, no afecta tan sólo a la dignidad en su modo de ser tal, sino al ente en general. En esta voluntad de producción de lo visible hay tanto una desrealización del Bien, en tanto se lo quiere visible, como

también una desrealización del ente, pues, estando efectivamente presente y visible, sin embargo, a la vez se lo quiere visible, como si se ausentase allí mismo donde está presente. Con lo cual, hay allí una ceguera que ciega la captación misma del ente. El afán de la "evidencia", la persecución de lo visible, velan de este modo tanto al Bien, como al ente mismo. La conciencia se obtura, y tanto el sujeto como la realidad se ausentan.

* * *

¿A qué se debe la importancia de ser mirado, y sobre el cual luego pueda darse el deseo de ocultarse? El ojo de la cámara registra lo visible, pero su sensibilidad no se encuentra guiada por ningún valor, es neutra. La importancia de la mirada, en cambio, resulta dependiente de la experiencia inmediata de la propia dignidad, y, al mismo tiempo, de la dignidad del otro. Por medio de esta unitaria experiencia, se despliega luego allí el afán de ser vistos por otro, no por una piedra o un animal, sino por algún otro que pueda hacernos justicia, es decir, que sea consciente y libre. Pero la presencia de ese desear ser vistos por otro, también significa, de hecho, que no somos vistos, y, a la vez, que hay un otro que falta para vernos. Únicamente, sobre tal experimentar de no ser vistos y que falte otro que nos vea, puede aclararse el deseo y la importancia de la mirada.

Así, el modo habitual por el cual experimentamos la angustia, derivada de nuestra identificación y comprensión como entes, se expresa bajo el modo del deseo de ser visto. El deseo de ser vistos supone pues, desde la perspectiva de la angustia, una falta esencial de visibilidad en mí –por lo tanto me tengo por no visible–, y por otra, una falta de ser visto por otro –por lo tanto lo tengo por no presente o visible–. La angustia por lo tanto nos conduce a la necesidad de ser mirados, a la producción del espectáculo y a la presencia del público. La necesidad de ser mirados es propia de la relación social determinada por la angustia.

* * *

Ahora bien, sólo por medio de una doble estrategia se lleva adelante la necesidad de producción de lo visible. En primer lugar, mediante el obrar de una fundamentación visible del ente para que éste no deje de estar ahí disponible a la visión, y, en segundo lugar, en base a la producción de la "cosa" (máscara) como objeto de la demanda de la falta. Por la primera se procura establecer el orden de los principios y de las causas evidentes que permitan sostener a la realidad en su visibilidad. Por medio de estos principios y causas se aspira así a la producción de una fundamentación teórica del ente tal que lo dote de un cimiento estable, y que, como es sabido, ha sido el afán inveterado de la tarea de la metafísica y de la ciencia. Por la segunda, se aspira a la producción de un bien o de bienes que faltan, siento dicha producción tanto económica como social.

Si se atiende a la producción económica, no como la necesidad de superar una necesidad objetiva, sino como el intento de superar materialmente una carencia, o una pobreza esencial, tal como ha sido interpretado el ente, se advertirá de inmediato que aquello a lo cual se aspira es a la riqueza. Así, a la falta del Bien, que se detecta en el ente, se responde con la necesidad de la producción entitativa de la riqueza. O bien, mediante dicha productividad se intenta hacer visible lo que siempre falta; es decir, se produce según acontece la constancia de una demanda insatisfecha.

Por otra parte, algo semejante puede decirse respecto a la producción social, pues ahora aquello a lo cual se aspira producir tiene por miras la comunidad que falta. Ya no es un bien económico, sino la sociedad como tal aquello que es objeto de producción; y lo es en razón de que aquello que esencialmente falta como Bien en el ente, es, antes que nada, “nosotros”. Según en el ente se hace ostensible la ausencia del otro, o bien, según el “nosotros” propio de la dignidad se encuentra amenazado con perderse con aquél, aquello que se procura producir tiene por mira establecer una relación social que falta. Producir, en este sentido, corresponde a crear una comunidad ausente, hacer visible el “nosotros”, tanto en general como en particular, para definir constructiva y objetivamente su estructura de relaciones. De este modo, el temor a que el “nosotros” desaparezca a una con el ente, se expresa mediante una lucha generalizada por hacer visible la comunidad y por hacerse visible a la comunidad; sea esto por medio de algún discurso fundante de carácter mítico (una narración tradicional), sea también por medio de algún formulación histórico-racional (una carta magna), tal que, en ambos casos, se defina y se reparta los roles y el estatus social. En tal sentido, tener existencia, es semejante a ser visible en el seno de una sociedad visible de un modo articulado mediante un discurso escénico y representacional.

Por lo tanto, movidos por la angustia, no solo se experimenta la necesidad de un fundamento visible para lo visible del ente (teoría), o una producción de bienes (economía), sino el de una comunidad visible como estructura para una existencia social visible (política); siendo ambos aspectos, de comunidad y de estructura, aquello que se requiere para hacerse visible. Ambos se solicitan, pues, en vista a la producción global de la sociedad. Dicha producción se desarrolla como un reparto que asigna funciones para producir lo que falta, esto es, para que cada individuo encuentre la posibilidad tanto de un lugar en donde hacerse visible socialmente, como, a la vez, para producir desde allí a la sociedad misma.

Hasta tal punto la construcción social proviene de la angustia que, para el individuo, resulta preferible ocupar el peor de los roles, que no tener ninguno. En este sentido, soy en la medida en que ingreso o poseo un lugar visible y axiológico, en el campo de la visibilidad social. En el seno de la angustia, la lucha más elemental en el campo de la construcción social, corresponde en poder disponer de un lugar de valor dentro de dicha construcción. Sin embargo, aun habiendo logrado tan solo una mínima visibilidad en dicho campo, queda todavía por realizar la ilusión de ser más, es decir, de poder hacerme más visible. La necesidad de superar la angustia de la invisibilidad, que es la del individuo, significa ahora la constitución de grados de existencia según grados de visibilidad de valor, por el cual se es más visible en cuanto más “notable” se es. La estructura social, en orden a la visibilidad de sus miembros, como por igual, y al mismo tiempo, el de la producción de la comunidad en tanto que falta hacerse visible, es, como tal, una producción axiológica. En este sentido, se hace claro el sentido “apasionado”, antes, de la defensa del reino, y ahora, de la patria, o de la nación; como también de un grupo social o de un gremio. La lucha por la visibilidad, como huida de la angustia, significa prácticamente que las posiciones de poder en la estructura social son correlativas a niveles de mayor o menor visibilidad. Expresiones tales como “sobresalir”, “destacarse” o “ser notable”, indican precisamente una posición tanto de poder como de altura, en orden a posibilidad de visibilidad y de valor que con ella se logran. Un “alto” funcionario, una personalidad “encumbrada”, o una persona “famosa”, no hacen más que expresar ese sentido de quien detenta una posición tal que puede ser

visto por todos, y que así, por ocupar dicho lugar, adquiere la ilusión de hallarse en la más alta estima. Colectivamente esto mismo podría decirse de aquello que se manifiesta y se expresa mediante el "orgullo nacional", en el juego histórico mundial por la hegemonía de la propia nación. Tanto individual, como colectivamente, se aspira a sobresalir, o se es movido defensivamente por el temor a desaparecer. Queremos ser vistos hasta el extremo del exhibicionismo.

* * *

Sea lo que fuere, tras la persecución de la riqueza, o del estatus, en la relación social, individual o colectivamente, aquello que siempre y en todos los casos se halla en cuestión, no es más que el propio valor de la dignidad. Si puede apreciarse una lucha por la visibilidad, ésta no es más que la lucha por el reconocimiento de la dignidad; aun cuando ésta sea imposible o ilusoria en el campo de lo visible. Desde esta perspectiva la competencia económica ya no sólo pertenece a la obtención de un simple beneficio económico, sino que por medio de dicha competencia está en juego el reconocimiento de mi dignidad. Detrás de la presentación de la realidad económica se despliega la estrategia de neutralizar la presión de la angustia, no sólo por la búsqueda de la obtención del beneficio que falta, sino porque a la par se procura obtener algún reconocimiento social de mis aptitudes, es decir, que por dicho medio también adquiera visibilidad. En tal sentido, bajo dicha condición, ahora se advierte la dramática situación de aquellos a los cuales se les priva de algún medio de reconocimiento, pues, en tanto carecen de visibilidad, sienten que no existen. Con lo cual, de allí se deriva que, mientras impere la angustia y la necesidad generalizada de conducirlo todo hacia lo visible, consecuentemente toda clase de marginación, de exilio, implica, de hecho, el haberlos declarados "invisibles", esto es, un no poder "figurar" ya dentro de la circulación del lenguaje social, o no ser ya tan siquiera alguien al cual se le dirige la palabra. Para una sociedad que se la considere como ya constituida –esto es, vista en un momento, o en un corte, en su propia dinámica constructiva–, estos marginados son los que han sido entregados a la ilusión de la angustia sin ninguna clase de protección, o de medios, para huir de ella. Puestos en tal situación, si algunos de entre estos llegasen comprender el juego de la angustia, y descubriesen que la dignidad no depende de ninguna visibilidad, entonces estos se verían liberados. Pero si no llegasen a comprenderlo, si todos los intentos de incorporarse a la visibilidad fracasasen, entonces, a causa de la angustia, se verían obligados a recurrir a medidas extremas y desesperadas para hacerse notar, e inclusive al fin, tal vez, harán suya esa sentencia de que no existen, y, de un modo o de otro, se dejarían morir.

* * *

Este es el hecho consumado en grado extremo, y casi sin resistencia, a escala planetaria: La necesidad de visibilidad, en el seno de la angustia, se impone como un valor per se, no cuestionado e incuestionable. Por todos los medios se procura exorcizar a la invisibilidad como un mal. Y sin embargo, por el contrario, ésta invisibilidad es el medio natural del misterio de nuestra dignidad. Pero la existencia en general, y la del hombre en particular, se encuentran de hecho bajo la imposición de la necesidad de su exposición en una pantalla. Con o sin tecnología, no ha dejado de padecerse la necesidad de una existencia de pantalla, y una experiencia de pantalla. En su exhibición plana, allí el ente tiende a secarse desde la falta, y adelgaza hacia la anorexia; y desde su visibilidad, allí la dignidad se enferma de egolatría. Se lucha por ser visible como si esta

lucha fuese por la propia vida. La posibilidad de adquirir una imagen visible se ha vuelto en el poder de la imagen. El ojo de la cámara ha remplazado, histórica y metafísicamente, el antiguo ojo de Dios. En esta era a-teológica, la cámara ocupa el lugar del sentido. La necesidad de su presencia dadora de sentido no deja lugar para una vida digna insignificante. La sociedad parece regirse y expresarse por medio de dicho ojo. Existir es existir ante una lente, y, ante ella, poder dar imagen, dar una buena imagen. Ella es ahora quien justifica. Pero ante su juicio, el mérito del acto oculto, la buena acción de la que nadie sabe, carecen de todo valor. La vida anónima, la de todos aquellos que nunca serán visibles, esa vida no obtendrá jamás ninguna recompensa. Ahora todo depende de la presencia de la sociedad. Necesitamos de ella para ser espiados y advenir a la realidad de la imagen. La existencia autónoma de la dignidad, esa libertad que obra independientemente de la exhibición, o que no obra para representarse ante la mirada de los otros, queda, bajo dicha condición, excluida.

En esta hora, cuando acontece esta metafísica de la mirada colectiva –que no es nadie–, cómo evitar recordar ese dicho musulmán donde se afirma esto: “en una noche negra, sobre una piedra negra, una hormiga negra... Y Dios la veía”. Para esa metafísica aún la existencia más oculta, e insignificante, resultaba plenamente justificada, o era vista, sin ser vista.

* * *

Si aquello que únicamente acontece no es más que lo visible, entonces, ¿cómo dar cuenta de aquello que, aún perteneciendo al campo de lo visible, sin embargo no es visto? Y también ¿cómo dar cuenta de la experiencia del otro, o de si mismo, si de ambas no cabe ninguna posibilidad de hacerse visible? De lo contrario, ¿qué otro significado podría tener la intimidad? Pero el acontecimiento, como tal, ¿sólo se cierra sobre lo visible? Ahora en la fosa de las islas marianas una medusa de unos treinta centímetros de diámetro se desplaza entre la penumbra y algunas fosforescencias vivientes y silenciosas. Pero nadie la ve. Un cometa sigue su trayecto gravitatorio en una elipse que recorre cada mil años. Pero nadie lo ve. El agua se congela en una grieta y parte la roca. Pero nadie la ve. Un hombre proyecta darle muerte a otro. Pero nadie lo ve. El acontecimiento excede a lo visible. Algo acontece, antes, durante y luego de que sea visto. Hallamos que lo que acontece siempre nos precede y parte más halla de nuestra visión. En general aquello que acontece, acontece con total independencia de su presencia óptica. El acontecimiento pertenece, en verdad, aún en lo visible, a lo no visito. Y tal vez, debiera decirse que lo que acontece no es en verdad jamás observado, ni puede ser investigado. Y aun cuando aquello que acontece pueda darse también ante nuestros ojos, sin embargo, respecto del mismo, caemos en la cuenta que procede un fondo no visto hacia el cual retorna. Si todo pasa por nuestra experiencia, a ella pertenece normalmente el hecho mismo de ver que también no vemos. Y con ello se nos hace manifiesto, no sólo que no hay modo de conducir aquello que acontece, sino también que tampoco es posible llevarlo al puro campo de lo visible ante mi. ¿Qué acontece? En verdad no lo sabemos. Algo, muy poco, de ello lograremos ver. Pero lo que acontece obra por sí mismo, y apartado. En tanto acontece aparte, así no hay modo de que el mismo pueda ser juzgado según es conducido hacia la falta. Aquello que acontece, permanece en la más absoluta libertad; pertenece a una libertad que, de un modo o de otro, nos rige y nos supera, y respecto de la cual, más tarde o más temprano, debemos reconocer que le pertenecemos.

Pero, cotidiana y habitualmente, no queremos saber nada con lo que pueda acontecer sin ser visto, pues, por su misma invisibilidad escapa a nuestro dominio. Su invisibilidad es comprendida en la angustia como una falta, y se la tiene por aquello que debiera hacerse visible al modo del ente. De este modo aquello que acontece nos amenaza en tanto se sustrae y no cesa de sustraerse a nuestra voluntad de hacerlo visible. Así mientras el modo de comprensión sea que sólo acontece aquello que está bajo la condición visible del ente como un valor, entonces sólo se aspirará a que ninguna realidad acontezca si no puede ser vista, es decir, que todo acontecimiento deba reducirse al modo del acontecimiento de la cosa visible, y así escindida respecto de una falta de visibilidad.

* * *

Ahora bien, para este modo de existencia, en donde aquello que acontece por excelencia es el ente, y éste es tenido y tratado como cosa –es decir, en donde el modo de comprensión que impera acerca del ente se constituye en base a la voluntad de traducción de un "nosotros" que falta y que debe ser conducido hacia lo visible–, hallamos postulada, como la norma misma de la realidad, a la necesidad de producción. De acuerdo a este modo habitual de comprensión, si se preguntase abiertamente ¿qué es el ente?, se caería en la cuenta que el ente mismo ya es, como tal, concebido en términos de producción. Y según la cosa no es más que el ente, en donde el otro falta, también se haría manifiesto que la realidad no puede presentarse en general más que como la producción de una máscara. La máscara, que constituye estrictamente la noción misma de la cosa como tal, y que designa al ente en general según se lo encuentra definido desde un Bien que falta, representa a la realidad en tanto sometida a la necesidad productiva de hacerlo todo visible. Por lo tanto, en la media que el sujeto padezca la ilusión de la angustia, la realidad como tal se verá conducida a producirse como máscara. Bajo la condición del ente como cosa, dicho ente no más que máscara, y su realidad se encuentra definida por la producción entitativa de una falta de visibilidad, es decir, por el movimiento que conduce lo invisible –concebido entitativamente– hacia lo visible del ente. El deseo de la falta de lo visible se enclava en el ente visible y lo convierte a éste en máscara. El deseo se devora al ente según la falta, y sólo deja su imagen, como un puro fenómeno de la ausencia. Todo sucede como con aquel monstruo, creado por Shiva, de insaciable apetito, quien, al pedir una víctima, se le dio por alimento su propio cuerpo, y, devorándose, se redujo al aspecto de máscara (H.Zimmer). El ente mismo es, como algo ya acontecido, esa misma producción de la máscara, según lo hemos creado y puesto bajo la condición de un apetito insaciable.

La producción de la máscara tiene así por finalidad su propia reproducción: presentar visible lo no visible de la falta y de una falta de otro (es decir, de una relación ausente tal como "nosotros"). La máscara es la producción de la realidad en términos de falta del Bien, y de un Bien concebido bajo el intento de llevar lo que falta a lo visible, o de conducir a que todo advenga hacia su visibilidad. Si el ente ha sido transformado en máscara, lo es porque éste es producido como realidad en la cual hay algo que falta, y que falta como una falta en lo visible. La máscara no conduce más que a una producción indefinida de sí misma. Ella es la tesis de la producción indefinida de lo visible como valor absoluto para la realidad en general. Ante la pregunta ¿qué es la realidad?, se responde: ella es la producción y reproducción del ente visible, y sólo en tanto siempre visible, según una demanda de visibilidad que falta.

* * *

Pero al ente, hay que recordarlo, según es comprendido como Bien, no solo le falta algo, sino antes bien, alguien. Por este motivo se dice que el ente como cosa es máscara, y que la producción debe, en general, ser comprendida como producción de una máscara. A ésta última, por lo tanto, cabe tenerla así, ya como una teoría de la realidad (por ejemplo, el Ser como principio visible de la visibilidad y que resiste a lo invisible), ya, por igual, como la producción objetiva de la realidad económica y social. La producción de la máscara se abre así, tanto hacia la exposición de la necesidad del fundamento, hacia un objeto económico, como también hacia la institución del lenguaje de la comunidad. Allí donde hay falta, hay máscara. No sólo el ente es conducido a la condición de fenómeno sino al de máscara como lo propio del fenómeno. La máscara viene con la falta. Nos hace ser otros, y nos oculta. Realiza tanto como disimula la falta. Y donde hay máscara hay producción. Y donde hay producción aquello que acontece es la necesidad de conducir la falta hacia la visibilidad.

* * *

Por lo tanto, en razón del carácter productivo de la angustia, que modela al ente como máscara, tenemos así producción teórica, producción económica, producción social, y todo ello como el ingente intento de evitar la caída de la dignidad en lo invisible de la caducidad del ente, y en conducir la ilusión de la falta hacia lo visible del ente. Según la producción, de la dignidad se hace una máscara, y en ésta, aquella, precisamente, falta. Ella misma es el significado adquirido de nuestra mortalidad; pues "la muerte pone una máscara sobre el rostro vivo. La muerte es la máscara absoluta" (G. Bachelard), cadáver, cosa, presencia visible de un ausente que falta.

Tal es, por lo tanto, lo originado en y por la angustia: buscamos la riqueza por la pobreza. Buscamos la convivencia por la soledad. Buscamos la producción por lo que falta. Buscamos lo visible, porque lo invisible en el ente amenaza con su falta. Pero todo eso buscado sólo es en razón de haber identificado el campo del Bien con la natural caducidad del ente. Pues, cuando el ente se encuentra comprendido desde el Bien, y el Bien desde el ente, entonces algo, que es alguien, falta; y falta bajo la pretensión de hacerlo visible, y así angustia, pues el temor a que lo visible se vuelva invisible, es, ante que nada, y en primer lugar, aquello que me afecta a mi mismo.

* * *

Pueden distinguirse tres objetivos que, de un modo general, se persiguen como producción de lo visible, a saber: El fundamento, la riqueza, la sociedad. Esta triple finalidad, en su conjunto, resulta ostensible en el ente como máscara. La producción de su visibilidad es concebida al modo del objeto de la máscara, como la cosa misma, "el asunto", por excelencia. Así la máscara se presenta a sí misma, bajo una contemplación teórica, como un principio de identidad (Ser) para la falta del fundamento del ente. Segundo, como objeto de posesión o consumo (sean materiales como inmateriales, sean bienes económicos como estéticos), para la demanda de un objeto que falta. Y, en tercer lugar, como símbolo lingüístico, o escritura enigmática del sentido que falta, para lo indesignable o impresentable del otro que se persigue, y que se abre como posibilidad de un reparto social del lenguaje (esa práctica hermenéutica de la traducción imposible), en la estructura de funciones axiológicas para reparar la falta de una comunidad. La

máscara, como objeto visible, es un principio ontológico trascendental, es un objeto preciado concreto, y es un símbolo o escritura que habla en enigma, y desencadena la traducción social de lo imposible. La máscara es una ilusión, o una confusión cognitiva objetivada. Pero la angustia es la ilusión fundante de esa ilusión, a la cual la realidad visible ha sido reducida, y en donde sólo se admite lo invisible en tanto se dirija a producir lo visible.

* * *

La angustia no se constituye, ni se presenta, en torno a un privilegiado momento abstracto, en razón de una apartada experiencia ontológico-existencial acerca del fundamento, sino antes bien ella se presenta, o puede hallarse denunciada como una relación social ausente; y cuya necesidad se expresa, de un modo muy concreto, en los reclamos de una adecuada circulación de bienes y de reconocimiento sociales. Puede leerse en el anonimato y la pobreza, según angustian en la angustia, y se asemejan a la negación del propio valor o la dignidad. Estar afectado por la angustia, es perder el empleo o estar desocupado, jubilarse, ser un refugiado o exilado. Ellos son modos concretos y habituales donde se hace presente la angustia como negación del propio valor o dignidad. No sólo hay angustia ontológica, la del ente que se hunde, como si esta fuese el único acontecimiento originario y el primero. Por el contrario, también debiera repararse en su espontáneo carácter social, y así definirla en dichos términos. Tan radical como la indicación de la caducidad del ente, lo es la espontánea captación de la amenaza de que mi realidad social se hunde. Hasta cabría decir, siendo más rigurosos, que esta experiencia es más originaria y universal que aquella –menos neutralizada–, pues en ella más claramente amenaza la falta del "nosotros" como negación de la propia experiencia de la dignidad. Debe reconocerse, desde ese punto de vista, y de acuerdo a la experiencia originaria del propio valor, que carecer de utilidad social, carecer de significado, o volverse insignificante, es tanto, o más, que la angustia ontológica, donde tan sólo parece primar el descubrirme ente caduco, y no como un "nosotros" negado. Sin embargo, en ambos casos, lo decisivo que allí está en juego, bajo la ilusión de la angustia, es la amenaza a perder la dignidad o el Bien que soy.

* * *

Según la angustia se expresa socialmente como producción, y según dicha producción es, al mismo tiempo, una lucha por la riqueza y el reconocimiento social, la eficacia y la eficiencia vienen a definir a la utilidad en remplazo de la dignidad. La utilidad ingresa como componente que se instituye en la "competencia" por la visibilidad, y esto en el doble sentido de su acepción: ser competente como experto o especialista (saber hacer), y en aventajar a otro por "ser más rápido" (saber ganar tiempo) (J. F. Lyotard). Por lo tanto producir utilidades no es más que competir por la visibilidad; y por este medio se compite por los puestos de valores visibles. La competencia se resuelve en una lucha por la utilidad visible. Sólo se es útil si se gana en ser más eficaz y más eficiente que los otros, si se es más veloz.

He aquí, pues, una definición más ajustada de lo útil: es todo aquello que permite conducir, del modo más eficiente y eficaz, a lo invisible que falta hacia lo visible del ente. Y a esta definición cabe enunciarla, tanto como principio económico como, a la vez, tenerla por una pauta social. Ahora bien, mediante tal definición ¿no resulta así indicado el sentido primitivo de la herramienta como útil? ¿O tan sólo

debemos ceñirnos a esa definición formal por la cual el útil se halla comprendido por el "ser a la mano" y como una serie de adecuaciones o conformidades que configuran el mundo? Los útiles, ahora cabe decirlo, sólo son tales en tanto sirven al propósito de la utilidad social de la producción de bienes, a la ideal social de hacer advenir una sociedad ausente, y ésta como sociedad de consumo de lo que siempre falta, y que debe hacerse visible. Por otra parte, el "para que final" (M. Heidegger) ya no puede presuponer sin más al mero sujeto abstracto, sino el sujeto angustiado que lucha por salir de la angustia persiguiendo una ilusión. El útil, la utilidad, está llena de deseos más que de una visión panorámica de un horizonte referencial. Hallamos que siempre refleja una situación dada y compleja, en donde se debe resolver la cuestión vital de la utilidad como medio de hacerse un lugar visible en medio de la sociedad, y, a la vez, construir visiblemente dicha sociedad. Ganarse el pan se esboza bajo la condición de ser digno. Y en esto, y no de otro modo, así también debe ser concebida la utilidad de la ciencia, en la medida en que ella procura hacer visible una causa, es decir, en descubrir un determinado modo de producción de la naturaleza. Y, de manera semejante, debe decirse que tal es aquello que sucede con la técnica, en tanto pone a la naturaleza a hacerla producir industrialmente. Ambas, como idea y práctica, ciencia y técnica, no solo ocupan un lugar privilegiado para construcción de la sociedad, y distinguido en ésta misma, sino que además construyen la realidad visible guiados por la idea de su utilidad productiva, es decir, como realidad en términos de producción.

* * *

Aunque resulta paradójico, tal como en el fuego, el reverso de la producción es, en sí mismo, consumo. Esta correlación entre producción y consumo es aquello que reconocemos como trabajo. La necesidad de producción es aquello que da trabajo. Las energías, tanto las de la naturaleza como las vitales, son sometidas a su consumo en aras de producir el mundo; para ese mundo, siempre dado ya ahora, pero en tránsito hacia su falta. Así la naturaleza es consumida y el hombre es consumido. El trabajo productivo agota tanto al hombre como a la naturaleza. Trabajamos para producir, y consumimos la realidad para producir lo que falta. Si se puede considerar a la energía, bajo una condición no entrópica, como la capacidad de realizar trabajo, esto es, allí donde impera alguna diferencia, debe decirse que el trabajo se alimenta de la angustia. Se trabaja de acuerdo al deseo de producir un Bien que falta. Y este deseo de producir, propio de la angustia, es el gran empleador, y él es el mejor empresario que conduce y escamotea a la angustia mediante el despliegue de esa racionalidad de la producción en donde precisamente se oculta.

* * *

Sabemos, teórica y prácticamente, que la acumulación es imposible. Los bienes crecen, pero no disminuye la pobreza. Aumenta el comercio, pero las mercancías que faltan no llegan. El Bien que falta en la angustia, no logra, mediante la producción, hacérselo visible.

La falta de la angustia es de por sí la necesidad del intercambio mismo con la falta; ella misma es la producción como comercio que negocia lo que posee para obtener de lo que carece. El intercambio –de cosas y palabras– supone una equivalencia imposible: obtener lo que no se posee equiparándolo con lo que se posee. Supone y oculta una igualdad imposible. Se tiene la ilusión que al dar se obtendrá a cambio lo que

falta. El intercambio siempre tiene la perdida de no dar lo que falta. Pero su fracaso es el motor de su obstinación obsesiva. Lo que siempre falta soporta toda transacción y la tensiona hacia una posibilidad futura. En el comercio todos resultan defraudados. No hay ninguno que esté conforme. Solo existen los malos negocios. La fiesta o la oblación, el robo o el obsequio, el trueque o la transacción comercial, ninguna de ésta formas de comercio obtienen nada de lo esperado a cambio; pero de su defraudación se pasa a una nueva e inmediata necesidad de un intercambio imposible. La producción es comercio con la falta, con lo invisible; y el trabajo no es más que el gasto que implica la traducción axiológica entre la falta y el ente.

* * *

Este es un acontecimiento metafísico: nos hallamos ante un círculo y ante la inercia del dinamismo de ese círculo: producimos a causa de la angustia, y, a causa de la producción, nos angustiamos. La angustia configura nuestro laberinto y nuestra construcción. ¿No necesitaremos, pues, de un nuevo coraje, de un coraje tal que nos lleva a abandonar la producción, o ese sometimiento de la necesidad de exhibición? ¿No será este coraje del orden de una libre entrega al régimen puro del invisible, y siempre presente, del campo del Bien, allí donde brilla con luz propia la dignidad, como un sol que se sabe a si mismo? Toda época ofrece el reparto de sus propias oportunidades. Para quien quiera, parece sonar la hora de abandonarse al poder de la dignidad y de no convertir ya al ente en cosa. Desenmascarar a la máscara, pareciera ser la gran tarea del porvenir, esto es, hacer justicia a la dignidad, honrar y salvar el honor de nosotros mismos. Pero sería un mal equívoco si esto fuese comprendido como si se tratara del ejercicio de la denuncia, o el de la profecía, pues también de ellos cabe la posibilidad de hacer un espectáculo productivo. No es esto lo que se requiere. Aquello que necesitamos es de un decidido espíritu afirmativo (Nietzsche), que afirme a la dignidad tal como ésta se afirma a si misma, y que ante la angustia, y respecto de la misma, la disuelva con la afirmación de ésta dignidad. Aquello que se requiere es de un acto de comprensión tal que por sí mismo detenga la traducción imposible por medio de la cual se sostiene esa injusticia del error categorial que fusiona el campo invisible del Bien, cuya experiencia es cordial, con la presencia visible de la caducidad natural del ente. Se hace necesario pasar de una axiología metafísica de la producción de la falta, hacia una axiología del Bien que deje libre al ente en su propio modo de producirse sin que deba producir ningún valor.

No se trata, pues, de sostener utópicamente la supresión de toda producción. De lo que se trata es de distinguir entre una producción utópica o ilusoria y otra natural. Una existencia acorde con la dignidad también produce, pero su medida no se rige por lo ilusorio de la falta, o por el temor de la angustia. Lo que en cada caso se constata es que la naturaleza misma es espontáneamente productiva, sin que en ella opere la falta como el motor de su realización. No hay en ella ninguna voluntad de traducción de lo invisible a lo visible, ni reducción del primero al segundo. Pues, cuando no se somete el ente al afán productivo, la producción misma acontece como tal. Que así acontezca significa que lo visible coexiste con lo invisible, uno al lado del otro, como el orden mismo en que la realidad es dada. En esto se hace justicia, y ésta se parece a n modesto pensamiento sensato: no pedir peras al olmo. ¿Cómo desconocer que el ente en general es en sí mismo productivo? Sin prisa, en su propio modo de darse, acontece la producción esencial del ente, en ese arco que va de lo invisible a lo visible y regresa.

Todo su obrar se vuelve lento, aunque sea el rayo que no tiene prisa, y profundo, de acuerdo al tiempo de su propio movimiento regido por su origen.

Concebir esta posibilidad, tal vez sea, quizás, la primera necesidad que deba ser despejada. Sin ella, ¿cómo podrá enfrentarse a los hechos que se nos imponen como la realidad misma? No es lo "esencial" (el Ser) lo invisible a los ojos, lo invisible es, por su misma naturaleza, la dignidad.

Capítulo VIII
La desmentida de los Hechos

Pero, ¿no son los hechos mismos quienes contradicen la experiencia de la dignidad, tal como nos es despejada en el campo del Bien? Frente a los hechos, ¿no se ha ido demasiado lejos, a un punto tal que nos hemos apartado de la realidad? Pues, no podrá pasar inadvertido que, en franca oposición a la certeza infundada del Bien, está la evidencia de los hechos mismos. Y, según se presentan ¿no hay en estos la pretensión de una sentencia, como verdad primera y última, por la cual se dictamina que quien no se somete a los mismos, padece de ilusión, o bien, huye hacia la trascendencia de un falso

consuelo –Nietzsche, Marx, Freud, o Foucault–? ¿No es su consecuencia el que debiera admitirse que estamos obligados a someternos a un nuevo imperativo, por el cual, sólo en verdad nos es permitido ser prácticos? Según parece, no cabría verdaderamente ningún otro espacio más que el de la adhesión al dogmatismo de lo relativo, o un ser conducidos al terreno en donde las cosas ahogan el valer del 'propio valor', o donde el campo del Bien se encuentra entregado al dominio de los fenómenos y de los objetos.

Esto es aquello que constatamos: frente a la primacía de los hechos se da casi por asegurado que no disponemos de otra posibilidad más que el desaliento del hombre, según solamente acontece la "realidad", o el advenimiento de la cosa, "res", de la primacía de la máscara. La realidad nos es mostrada, y al modo como se nos muestra, es, a la vez, fugaz y repetida como "zaping", y "reality show". Cercana en imagen para lo lejano, alejada para obrar sobre ella. Pero, sin embargo, y por otra parte, y a pesar de todo, ¿por qué habríamos de conceder la última palabra a aquello que nos maltrata, o que nos hecha en cara nuestra insignificancia o impotencia? Después de todo, ¿qué hecho posee la autoridad –¿quién autoriza su autoridad?– para dictaminar que así sea, de suyo, la realidad misma, y que ésta sea la última palabra que nos obligue a callar? Nuestro sometimiento a los hechos ¿no consiente de nuestra parte una esclavitud vergonzosa –una esclavitud no solo física y mental, sino moral– esa que consiente precisamente en dar la razón a quien nos hiere? Entonces, ¿por qué oír una sola voz? ¿Por qué dar crédito precisamente al hecho que nos condena? ¿Acaso no hay algo en nosotros que protesta, o se resiste, o afirma? ¿No se hace necesaria de nuestra parte una reacción ante el maltrato de los hechos, una posición rebelde frente a la dominación que ostentan los límites, y que, desde el pensamiento de la misma razón, se nos enrostra desde los objetos? Pero la dignidad se defiende a sí misma, reclamando su dignidad. Ella reclama, y no puede ser amordazada, ni persuadida a que calle su afirmación.

* * *

Los hechos, todo hecho, son como tales una desmentida. Pero paradójicamente la desmentida de los hechos, respecto de la primacía de la dignidad, revierte en la desmentida de los hechos mimos. Los hechos se impugnan a sí mismos, sea porque defraudando demandan la producción de otros hechos, sea por la desilusión que dichos hechos, al defraudarnos, provoca. Por lo primero, los hechos piden pasar en su misma demanda de una producción indefinida. Por lo segundo, los hechos se vuelven anodinos, son necesarios porque no hay más remedio que obrar, pero se los tiene por aquello que no conducen a nada (salvo que se crea que el desarrollo indefinido lo justifica todo, hasta el punto de no figurar uno mismo en su registro). En ambos casos, de un modo o de otro, ilusionado o desilusionado, los hechos por sí mismos no nos satisfacen, y aquello que en los hechos se aspiraba a producir, no se produce. Los hechos conllevan su propia fatiga, y pese a su renovación, o por ese mismo sucederse, al fin nos conducen a esa realidad de lo repetido. Una vez conocido el argumento, la historia se vuelve tediosa. El argumento nos descubre que hay "algo" en los hechos (un resto, un intraducible, un indeterminado) que pide otra cosa, y que los hechos no nos pueden dar y, a la par, que ese "algo" es aquello que no puede evitarse ser anhelado. La realidad de los hechos, la evidencia de los hechos, su 'no hay más remedio que', nos llena de nostalgias de un porvenir imposible. Esa nostalgia en medio del desengaño de los hechos nos aparta de ellos. En ese apartase y ser apartado aquello que acontece sin por qué, es, de pronto y en medio de los hechos, encontramos soñando con los ojos abiertos.

Y soñadoramente, ficticiamente, entonces los hechos dejan de importar y quedan a trasmano. Cuando los hechos fatigan, entonces se pone el hombre soñar con el descanso y construye una realidad aparte. Intenta por derecho propio deshacerse de los hechos, desmentirlos. Esa desmentida, al modo de un hecho extraño, un hecho "otro", que no repite nada, es puesta en obra como un sueño objetivo mediante la producción de la obra de arte. El arte es, en contra de los hechos, esa otra producción de un hecho por el cual el hombre se otorga a sí mismo todo aquello que se había prometido. Afirma cordialmente, mediante la obra de un sueño, la certeza de su propio bien. En la obra de arte, "uno ve claro en sí mismo, y sin embargo sueña" (G. Bachelard).

La más clara conciencia –esa conciencia clara y distinta, que alguna vez se propuso alcanzar Descartes–, pertenece a la esfera de lo cordial, según desde sí establece una radical diferencia entre el ente y el Bien. De esa diferencia podemos sospechar que algo de ello entrevió Platón. Las "razones del corazón" (Pascal), o esa certeza y claridad propias del soñar poético, pertenecen a esas profecías que le pertenecen. En adelante, y según la posibilidad de la obra de arte, podría llegar a decirse que "el trabajo de los ojos ha terminado" para dar lugar al "trabajo del corazón", pues sólo el campo del Bien puede ser desplegado en tanto "una dirección del corazón" (R. M. Rilke).

De por sí los sueños cordiales encuentran su cumplimiento sin que medie para ello la necesidad de algún hecho; pero demandan esta condición: que habitemos en el seno de la clara luz de la conciencia del Bien, a distancia e independientemente de todo lo que no sea el campo de la propia dignidad. Pues sólo del Bien proceden los sueños puros, y en sueños somos visitados por dicho Bien. Ellos, los sueños, creen por nosotros y a pesar de nosotros. Bajo el ropaje de las formas o del tiempo, tales sueños afirman, más allá del deseo, y como núcleo del deseo, la presencia del Bien. Así, sin imposiciones, "un soñador dichoso de soñar, activo en su sueño, contiene una verdad del alma, un porvenir del ser Humano" (G. Bachelard). Los sueños verdaderos encuentran su justificación en que lo son del Bien, siendo éste, en sí mismo, el verdadero "sueño sin sueños" (Turiya).

Detrás de todos los disfraces, hallamos que los sueños de la libre imaginación tienen por núcleo afirmaciones puras; pues el que sueña libremente afirma sin reparos. Y todo buen soñador experimenta y comprende que nuestros buenos sueños no son, en su origen, tributarios de la realidad, sino un reflejo que expresa la propia dignidad, afirman, y ello al modo de una estratégica manera de resistir y de ejercer la audacia del propio porvenir del Bien. Tal es el arte de los sueños, y tal vez ésta sea, en su conjunto, la tarea indelegable del sueño del arte: recordar e impedir el olvido de nuestra propia bondad (el olvido que no corresponde a ningún olvido, y que, dicho de paso, es la razón ultima de todo recordar y olvidar), y, en medio del naufragio, pero sin hundirnos en él, remitirnos a quiénes somos. No soñamos metódicamente para dar una representación del infinito (aunque el soñar sea fácticamente interminable). No soñamos para ocultarnos de la realidad (pues antes son los sueños quienes como tal la han develado). No soñamos para reformar la realidad (aunque todo sueño no deje de transformarla). Soñamos por que hay Bien, y porque en ellos se afirma su afirmación. Los buenos sueños hacen justicia –una justicia que sabemos se nos debe–, y nos rescatan del ente y a este lo liberan y lo dejan ser tal es.

* * *

La realidad de los hechos, según nos atenemos a los mismos, no nos permiten soñar. Pero al igual que estos, y en medios de estos, la "ilusión" de los sueños acontece para desmentirlos. Los hechos mismos según fracasan en aquello que deseamos nos inducen así a soñar. Aún en el fracaso de los hechos, el deseo y la falta, eso que desencadena a los hechos, eso precisamente permanece. Y porque permanece, soñamos. El soñar acontece como un hecho en medio de los hechos. Él mismo, desde sí, pide una obra. Y la demanda porque no hay sueño verdadero que no sea del Bien. Y que, siendo del Bien, no pida y reclame ser participado. El Bien es difusivo y desde sí pide una obra como su propio don. Cuando se sueña verdaderamente no hay sueños privados, como no hay dichas privadas. Desde si dicen espontáneamente. "Ven a ver esto", o "Toma, prueba esto". Y esto que en sueños acontece es, ante todo, el arte. El arte es un inductor del sueño del Bien, del sueño que en sí mismo alberga. Es su obra un sueño que induce a soñar, un soñar operador de sueños. Y dicha capacidad es debida al Bien con el cual sueña.

Pero en vano se encontrará la obra de arte entre el sueño privado de "los dormidos". Un sueño verdadero ya no se atiene a los hechos como reflejo en el alma del que duerme; el sueño libre es un sueño diurno. Por lo tanto no se lo hallará en la pesadilla, donde aún la realidad acosa, ni es el fruto de una conciencia pasiva y encadenada, donde no se decide sino que se reacciona psicológica o químicamente. Los sueños no son tributarios de la primacía de la realidad de los hechos. Aquí el soñar, y precisamente porque sueña, es libre, y por lo tanto constructivo y activo de aquello que quiere soñar. Pues sólo hay un verdadero soñar si el sueño es verdadero. Y solo hay sueños verdaderos si la creación del sueño sueña con lo que "quiere", en el doble sentido de la libertad creadora y del objeto al que se aspira. Se sueña porque aquello que se quiere es la dicha propia del Bien, y la obra es la necesidad propia del Bien, como también donación que nos invita a participar.

El arte es este hecho de hay sueños, que el sueño ocurre y que los sueños contradicen a la desdicha de los hechos. No se sueña para ser desdichados. Por el contrario, el sueño es dichoso cuando sueña con la dicha. Cuando el hombre sueña, sueña sin falta de dicha, y así se sueña activamente dichoso; de lo contrario: ¿para qué soñar? Y mientras éste sueña, el soñar no tiene por finalidad buscar el conocimiento o la verdad –aunque haya un soñar con el conocer pero que, en tanto sueño, no puede tenérselo por conocimiento–, ni su obra tiene por mira la verdad del ente. Al hombre soñador aquello que lo conmueve es la dicha, se vuelve receptivo de aquello que lo vuelve dichoso, y le da acogida; y bien podría decirse que en él es la dicha la receptividad misma del Bien. Quien sueña, frente a la desdicha de los hechos, ejerce por derecho propio la dicha de soñar. Pero dar con la dicha no tiene más finalidad que la disponer ahora de aquello que precisamente nos hace dichosos, esto es, que el Bien acontece o que la dignidad sea en acto. Su medida y su tarea no son develar la verdad del Ser, como tampoco su objetivo es dejar ser al ente –aunque esto sea también el correlato de la dicha–, sino el dar lugar a que el campo del Bien acontezca, a que la propia dignidad sea realizada.

El arte opera, produce o crea, bajo la condición de una existencia dichosa, es decir, en la medida en que lo somete todo a la condición de una conciencia soñadora. 'Conciencia', no solo por la receptividad del Bien sino por la libertad o lucidez con que se despliega y se dirige al Bien, trascendiendo así todo hecho y toda condición,

distinguiéndose del ente. 'Soñadora', en tanto finge suspender, o pone como hipótesis, que ya no impera la confusión entre el Bien y el ente, y en tanto tiene por realizada dicha distinción. En ella la angustia cesa ficticiamente, pero cesa en la certeza del Bien, según permanece allí en donde obra la conciencia activa del sueño.

* * *

Heidegger, quien, como es sabido, no cesó de reflexionar acerca de la obra de arte, sin embargo no supo nada acerca del Bien. No la vio allí en donde precisamente acontecía, esto es, en el seno de la experiencia de la angustia. Y no supo reconocerla –al igual que la metafísica en su conjunto– en tanto pre-comprendió ontológicamente dicha experiencia, aun cuando en ella, como "otro que ser", se hallaba expuesta la del Bien. Y en base a dicha pre-comprensión, impuso la experiencia del desvío del Ser, como arquetipo al cual debía reducirse y regir lo propio de la experiencia del arte. En este sentido, en razón de la verdad del Ser, también vemos consumarse –si es esto posible–, en un grado aún más extremo, la decadencia del arte. Para todo arte posible, en adelante, toda obra de arte no debería más que remitir al Ser y tenerlo instituido por el modelo último (Verdad = ocultación y des-ocultación) a seguir por la subjetividad. Así, empezando por la teoría platónica del modelo hasta su cierre en la teoría del gusto o de la vivencia estética, el arte cae, a pesar de todo, dentro mismo de esa estética y lo hace bajo el modo del conocimiento como acontecimiento de la verdad del Ser (modelo) para el "ahí" receptivo (estética) del sujeto. Y según este método de comprender el arte, la obra de arte, ya no puede más que girar en entorno al conocimiento de la verdad del Ser, y, según esta, siempre así requiere de la condición necesaria de hallarse destinada al sujeto; entonces todo al fin también regresa a la primacía subjetividad. Al suprimir la Belleza y su vivencia, reduciéndola a la experiencia del conocimiento de la verdad, y esta al Ser, hallamos que éste ahora se instala como un nuevo arquetipo, y, a la par, que el privilegiado ahí del Ser, el sujeto, se presenta como la más extrema subjetivación de la subjetividad. Cualesquiera, pues, sean las vivencias dadas, sin embargo todas se ven así conducidas a la unidimensionadidad de la exclusiva "vivencia" del conocimiento del Ser. Por lo tanto, mediante dicha reducción, ya no se hace posible dar cuenta de la conciencia soñadora, ni del objeto que le cabe como esencial a la obra de arte. Mediante los conceptos de su exposición teórica, cualquier intento de poder dar cuenta de esa inducción soñadora, a que nos nueve la obra de arte en general, ésta queda así sin fundamento o legitimidad. Se pretende así que la experiencia –de acuerdo a la estética de la verdad del Ser –, debería adecuarse a aquello que la reflexión dictamina acerca de cuál debe ser la experiencia, y aquello que ésta misma experiencia dice de sí. Con el Ser, el arte viene a depender de una normativa que aparta al hombre de sí mismo. Lo aparta porque en torno al Ser no hay Eros posible, y tampoco reposo alguno.

Ahora, tal vez, pueda apreciarse que, en su análisis del cuadro de "un par de suecos" de Van Gog, Heidegger pronto nos conduce hacia ese desvío del desocultamiento de la verdad del ente, como si éste fuese el acontecimiento propio de la obra, y no esto otro, y más ostensible, a saber: el descanso del campesino. Pues sólo, y según haya reposo, cabe luego la posibilidad que los suecos mismos puedan exponerse, pero ya no como útiles, sino en tanto han dejado de estar dispuestos como útiles. Los suecos no remiten a su ser útil (no más, como la mano izquierda remite a la derecha), como tampoco tratan del cuarteto (después de todo cualquier significado remite por necesidad a la trama total de significados), ni de la verdad del ente, sino por el contrario,

del cese mis mo del trabajo productivo del deseo; trabajo al cual todo hombre esta sometido y anhela superar. Por lo tanto, aquello a lo cual se nos invista a participar no trata más que del descanso del trabajo, de haber suprimido el hecho de la necesidad de lo interminable de la demanda. Aquello que hay en los suecos mismos es un reposar; reposo del ente como útil, y del hombre que usa al ente para producir. El hombre no puede descansar sino cuando el trabajo cesa, sea tanto si se trata del trabajo la tierra como del trabajo de desocultación; descansa cuando la falta ha sido dejada de lado, o suprimida. El cuadro no se dirige necesariamente al mundo como plexo de un horizonte de relaciones, sino a la dignidad del hombre que sólo se encuentra realizada bajo la forma del descanso. Descanso, tanto del cuerpo dolorido, en el dormir, como también descanso del alma dolida por lo hechos, por medio del reposo del libre soñar. Pues en el descanso no producimos, se esta más bien en el espacio de nosotros mismos, ya no distendidos hacia la falta, del hambre, del sueldo, o de la angustia. Pero si dicho descanso acontece, como cuando cesa la furia, y sólo bajo tal condición, entonces el ente viene a no encontrarse obligado a la producción entitativamente del Bien, no se ve consumido por la falta. Es por el descanso que la producción se suspende, y el ente entonces pude ser liberado de la falta a una con el Bien, o con el "nosotros" propio de la experiencia de la dignidad.

Sin descanso no hay celebración, no hay pérdida de tiempo, no hay derroche –como si la carencia hubiese desaparecido–; y por sobre todo, sin descanso, no hay encuentro entre los hombres, no hay un nosotros con los otros. El descanso es aquello que trae la obra de arte misma, no como tema sino como aquello que ella pone en obra. Un descanso ciertamente ficticio, que dura lo que dura el sueño o la contemplación de la obra; pero un descanso que, en tanto ficticio, es precisamente por eso mismo, cierto; y cierto, puesto que anticipa y alienta a ese otro descanso, allí entrevisto, de la experiencia de la separación entre el Bien y el ente, cuando ésta se ha realizado radicalmente.

El descanso, para el caso, tiene en la obra la forma del espacio del cuadro, de figuras, colores, proporciones o perspectivas. Como tal delimita ese lugar que se encuentra fuera de lugar, y que así permite la realización de su ficción, o un sueño. Pero el descanso no son las formas, los materiales, las limitaciones entitativas de la obra de arte, ni tan siquiera el tema concreto que desarrolla, sino esa exposición que pone en acto una ruptura esencial con el límite (de allí que se diga que el arte es transgresor), es decir, respecto de la dualidad esencial que pertenece a la falta, y que desde sí instaura el límite como limite, y que con su tensión dinámica irresuelta, no nos deja reposar. El descanso consiste en suprimir esa dualidad del límite que la falta impone. Pues no otra cosa es la esencia del límite sino la de la prohibición que impone lo imposible de superar la falta, y, a la vez, la obligación de la persistencia de su nihilidad. Por lo tanto, la obra de arte es aquello que abre ese espacio que rompe con el espacio, y ese tiempo, el de la contemplación cordial y soñadora, que anula al tiempo. La realización de la ficción del cuadro consiste en que la distancia respecto del Bien ha sido suprimida, esto es, que el trabajo de traducción utilitario y productivo del deseo ha cesado. Sólo así se alcanza a descansar, y solo así habla aquello que habla en la obra de arte. El cuadro posee un significado semejante al de la definición de la fiesta: "es la violación solemne de una prohibición" (Freud). Y la mayor prohibición es la de la nada de la falta, y la imposibilidad de hacer cesar el duro trabajo que impone. En el descanso el hombre se ve liberado de la producción, y por lo tanto puede reconocerse como un valor que no requiere ser producido. Puede descansar porque sueña allí, de un modo cierto, que nada le falta. En el sueño de la obra de arte, uno no se falta a sí mismo.

* * *

No hallamos más que única justificación para lo injustificado del arte, y es que éste no consiste más que en una única e incondicional afirmación semejante a: "Tú eres bueno"; o esto otro: "no todo está perdido, vengo a entregar mi corazón". Y según anuncia esta bondad, hace que se silencie la voluntad de dominación. Por esta razón, en él se celebra la dicha o el "nosotros" de muchos modos. Si pinta o canta a la noche, en ella también brota el día, para que no se crea que sólo hay noche. Pues la noche sólo es vista desde la afirmación de la luz. Pero esta afirmación no es un imperativo moral, pues no es un universal del deseo del individuo, tal como "obra de al modo que puedas querer que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley universal" (Kant) –y cuya paradójica reducción al absurdo consistiría en que el suicido, o mejor, el asesinato, podrían ser universalizados en tanto queridos, pues, después de todo como impedir que la voluntad quiera lo que quiera– , sino una afirmación espontánea que se presenta naturalmente según se experimenta, aún como ficción, respecto del campo del Bien.

La angustia tiene la apariencia de la noche, de hundirnos a una con el ente, y con ella de acontecer esa falta de "nosotros". La angustia nos angustia por el "nosotros" que falta, por la dignidad que falta, en tanto sumida en comprenderse al modo del ente. Pero el arte, contra los hechos de la angustia, bajo la condición del soñar, abre un espacio en el seno de los hechos donde afirma lo que ya sabía: que el hombre es bueno. Pero esto que sabe, lo sabe veladamente en sueños y no al modo de la experiencia consumada de la distinción entre el ente y el Bien. Lo sabe ficticiamente según su modo "suspender la realidad". En el arte "el hombre es aquello que anhela ser" (el Corán 53,39), no regido ya por las condiciones del ente, ni regido por la producción, o por la lección de los hechos. Más bien siempre se comporta como si se dijera: "Están los hechos, pero hagamos como si estos no fuesen". Su modo de obrar y la obra, aparecen como ficticios frente a la realidad, pues, al ponerlos entre paréntesis, finge como si no hubiese tales hechos. El arte es ficticio en tanto ha puesto en suspenso la creencia en los hechos y su decepción, como así también según ya no se ciñe a ese afán productivo ilusorio de los bienes que faltan. Dicho de otro modo: La conciencia soñadora realiza una fenomenología de la dicha pura, y a su modo ejerce la reducción eidética de los hechos y del deseo, para dar con la invariante del Bien. Su ejercicio de conciencia soñadora estriba en atreverse a realizar la experiencia pura del Bien, en afirmar el deseo de la dicha en acto, es decir, no como deseo productivo sino como ya realizado.

En este sentido el arte es ficticio, como todo aquello que procede por hipótesis; pero no como hipótesis racional, sino por un enunciado cordial, espontáneo y experiencial, que afirma desde sí. La conciencia soñadora del arte dice su tesis de un modo semejante a: "supongamos que no hay hechos, ni afán productivo, y luego, sin tales limitaciones, obremos libremente de acuerdo a las afirmaciones puras, tal como son enunciadas cordialmente en el núcleo del deseo o de la angustia". Pero si la condición de soñar depende de haber puesto entre paréntesis la tesis de realidad de los hechos, originados en el deseo, entonces la obra de arte depende de la conciencia en estado de soñar o imaginar. Por lo tanto se descubre a sí misma como ficticia, es decir, incompleta respecto de la experiencia del Bien .Y no puede ser de otro modo, pues la condición de soñar sólo es dada si previamente se ha puesto entre paréntesis la realidad de los hechos en vista a la realización de lo deseado, esto es, del Bien. Desde la Lucidez de los sueños se comprende cuál es esa otra ficción que le cabe a la producción los

hechos. El arte denuncia, pero no es esta su finalidad, sino su consecuencia. Su destino en principio es otro, pues se rige por otro principio. Sin pretenderlo la dicha denuncia toda desdicha, y contraría desde sí a todo menosprecio a la dignidad.

Por lo tanto, si la obra de arte depende de la conciencia en estado de soñar o imaginar, el arte se descubre a sí mismo como ficticio e incompleto respecto de la experiencia del Bien; pues la condición de soñar depende de haber puesto entre paréntesis la tesis de realidad de los hechos originados en el deseo. Pero también debe decirse que la ficción es posible –en ese poner en suspenso a los hechos–, porque en los sueños de la conciencia soñadora, ésta experimenta el propio Bien, y se encuentra en la certeza de lo que el Bien mismo afirma. En este sentido debe decirse, ahora, que sólo porque hay Bien los hechos pueden ser puestos en suspenso ficticiamente, y soñar. Y sólo porque el Bien afirma, se lo puede afirmar. No hay Bien porque soñamos, sin que antes bien soñamos porque hay Bien.

Por lo tanto el arte es así ficticio, y lo es en un doble sentido. Es ficticio, en primer lugar, para la experiencia soñadora del artista, pues su arte sólo puede desarrollase si se establece en el seno de la suspensión de la realidad de los hechos. Pero también es ficticio, en un segundo sentido: en relación a una experiencia acabada del Bien. Ficticio porque tiene lo que aún no tiene. Pues en la experiencia realizada de Bien, ya no cabe hipótesis soñadora ninguna, ni obra de arte, sino la certeza misma del Bien, radicalmente separada del ente, sin confusión y sin demanda ninguna. El arte, desde esta doble perspectiva, es así ficticio ante los hechos y ante el Bien.

Pero también, sin embargo, debe decirse que el arte, bajo su condición ficticia, precisamente, ésta misma condición es experimentada como verdadera en un doble sentido. En primer lugar, la obra de arte es verdadera en sí misma, como expresión libre, dentro del círculo de lo cordial de la conciencia soñadora (pues cree creadoramente en aquello que sueña); y, en segundo lugar, en tanto dicha conciencia afirma aquello mismo que el Bien afirma por si mismo. Afirma una afirmación, y afirmando esa afirmación –esa que se afirma a si misma– obtiene su certeza soñadora. Dicho de otro modo: el artista sabe bien que son los hechos quienes rigen, pero, puesto a soñar, se despreocupa de los mismos y hace lugar a las afirmaciones puras siguiendo la afirmación del Bien. Pero este, o el arte en general, fuera de dicha condición y como tal, no deja de encontrarse ligado a la confusión con el ente. El artista, por lo tanto, sólo es libre en tanto obra como quien profetiza en sueños, pero no desde el momento en que se aparta esa condición. Por eso, siempre será un error de nuestra parte la extrañeza que nos provoca el medir la vida del creador por su obra. Es libre en la medida y en el mismo sentido en que la obra es libre. Fuera de su obra como artista, sus ojos son los de todo el mundo, y se encuentra tan angustiado y afectado por la necesidad de producción como el que más.

* * *

Los hombres no necesitan de los sueños lucidos, o del arte, para pensar o decir la realidad del mundo, de los hechos, o de las cosas. Y si esta realidad es dicha en la obra, no cabe más que al modo indirecto o de tránsito, como instancia dramática argumental para decir lo otro que la angustia. El arte pertenece la ficción verdadera de un decir más halla de la angustia; la nombra pero al modo de aquello de lo cual se aparta. La función

del arte no consiste más que en soñar. Nada en él parece grave, puesto que se aparta de la angustia y de la producción de la demanda. Y sin embargo, nada es más osado que su libertad, ni nada más necesario que aquello que sus sueños traen: la experiencia de la propia dignidad, el rostro propio de la humanidad del hombre. Su libertad nos libra para la libertad. Su trivial misión consiste en llegar a decir los sueños como la más plena experiencia anticipada del Bien, esto es, sin traicionarlos, y, por lo tanto, bajo la ficción haber alcanzado la certeza que brota de la distinción entre ente y Bien. No otra cosa es soñar sino obrar de tal modo como si la realidad no fuese regida por la voluntad de traducir al Bien entitativamente en el ente, pero, a la vez, como si esto mismo ya fuese acontecido. Pero, según el Bien acontece ficticiamente en el sueño del arte, éste se define por un modo de existencia intermedia entre la pura angustia de la falta y la pura experiencia de la certeza del Bien. No se comporta al modo productivo de la angustia, pero tampoco se ajusta a la dignidad realizada. No pertenece a la industria –una industria del arte que no cabe tenerla más que como un contrasentido–, pero también, a su modo, es productiva; pero su producción es una producción inútil.

La utilidad del arte esta en su inutilidad, pero siempre y cuanto el artista lleve a cabo su tarea. De nada sirve su arte si su finalidad es la de presentarnos los hechos o la realidad. Más bien podría decirse que nos traiciona cada vez que su imaginación está al servicio de aquella, sea para darnos un modelo a escala, por medio de la condensación de una mímesis (Aristóteles), sea por un "modelo analógico" para comprender los hechos ("Levi Strauss o Foucault"), o, al fin, sea por medio de un "modelo teórico" puro (Kant), con el propósito de adoptar la más libre posibilidad de redescripción de lo impresentable del "mundo". El arte es más que ese mínimo espacio de superar los hechos al presentarlos o el tomar conciencia de los mismos; a la par de la libertad también nos debe la dicha.

Frente a la acostumbrada crudeza de la realidad, el arte nos divierte, en tanto nos libra del dominio de los hechos ('diversión', "otra" versión de éstos). Entonces el hombre se asemeja a los dioses del pasado, pues por un momento conoce la libertad de la risa. Ciertamente nos consuela al mostrarnos desolados o expresar la angustia, y así, por el llanto, avizorar la compasión y el lazo fraternal (el Bien nos reúne en la angustia, y en esa pasividad del llanto). Pero por sobre todo, integrando estos aspectos, cumple su tarea cuando nos conduce a contemplar la dignidad como realizada, bajo el modo de una existencia humana dichosa, donde "todo, todo, sin dejar nada, acabará bien" (Juliana de Norwich), y, donde la realidad del ente, a su vez se encontrará liberada de toda falta.

Según el arte acontece, cuando verdaderamente acontece, el hombre se comprende cordialmente a si mismo por su dignidad, por ese haber de un nosotros libre y consciente, radicado en la Nada. Pero también, según sueña que nada falta, así también suelta al ente y lo deja ser en el misterio de su perfecta caducidad, esto es, en la "inocencia del devenir" residiendo en la Nada de su origen. Y según esto acontece, y de acuerdo a ese doble soltar, al mismo tiempo ambos son reunidos en y por la Nada misma, y en ella sostenidos en su identidad y diferencia. El arte consumado, se consuma según la realización de aquello que contempla y realiza de un modo fingido en la obra de arte. El fin del arte es el arte en su fin, es decir, como la dicha realizada.

* * *

En la obra de arte hay ente, ella misma lo es. Y, como ente, es un ente producido. Hay producción, pero no al modo de la traducción imposible, regida por la competencia de la visibilidad, por la eficiencia y la eficacia, es decir, por su utilidad. El ente que produce es producido como quien promete que será por última vez, como quien lo convoca para darle su propia condición o despedida a su hogar. La obra de arte no nos pone en la pista del ente como útil, sino como inútil. Hay ente en el arte, pero no al modo de una cosa del mundo; no es allí la máscara de una falta. No se encuentra expuesto para el conocimiento o develamiento de una verdad que oscila hacia la no verdad, y así nos devuelve a la pesadilla de la dualidad de la falta. Aquello que hallamos, es el más puro y soñador dejar ser al Bien y al ente. No viene a expresar conocimiento alguno, sino lo profundo de nuestro corazón, y el profundo ir y venir del ente como él mismo. La obra de arte solo puede hablarnos cordialmente. No es emotiva, pues no se dirige, ni se ciñe, a la pasión ligada al ente como deseo –no alienta pasiones según "el arte de la seducción", que no es más que manipulación de la falta–, sino remite al sentimiento que cabe de acuerdo a la adecuación receptiva del Bien que somos. Habla según el Bien, intensivamente, dinámicamente, paradojalmente, amorosamente, y, en tanto recogida a una con la Nada, de lo finito en cuanto tal. La obra de arte es vivida soñadoramente. Hay vivencia, ¿de que otro modo sino podría haber arte? Para eso ha sido creada, por eso ella está allí y la resguardamos, porque habla cordialmente como un don del Bien, y que, a semejanza de todo bien apreciado, solicita su guarda. No habla productivamente en orden al conocimiento, ni en el orden económico (no es un respaldo donde asegurarse semejante a los valores de la bolsa). Se sale del tiempo de la temporalidad humana y del cambio del ente. Frente a ella, de parte del receptor, sólo cabe una última petición y una única condición para recibirla: "No me cantes nada del presente, del futuro y del pasado, sino recuérdame un canto distinto" (Hesíodo).

* * *

Tal vez el mayor enemigo de la obra de arte, y de la dignidad que ella expone, sea tenerla por espejo de los hechos, y que de este modo ésta promueva el "desaliento" –sin aliento, sin espíritu, o sin alma–, y nos vuelva cínicos, prácticos, y devoradores. O que se vea sometida a la condición de mercancía o de objeto de cambio, y que también se la tenga por un bien de la "industria cultural". O también, en su conjunto –sea esto en la producción de la obra o en el modo de considerarla–, que nos entregue a la fascinación de los hechos, cuya avanzada en nosotros pertenece al deseo de la falta. Pues siempre, según el deseo impera, aspirando a la traducción del Bien en hechos, y por medio de la violencia que impone su no dejar ser, este deseo al fin nos deja exhaustos, atados de pies y manos, mientras despliega su estandarte donde puede leerse su máxima e incesante divisa: "Al final la muerte vence". El hecho definitivo.

Hallamos, como entre dos extremos, una gran fatiga ante la estética de la ansiedad (la estética de lo sublime), tal como la representación metódica de lo imposible del infinito (Kant), y esa voluntad de representar hasta el cansancio la realidad de los hechos. No hallamos que el fin del arte sea el conocimiento, ni la abstracción de exaltar el color por el color, o el sonido puro (semejante a una flor arrancada o disecada). Como tampoco lo reconocemos que consista en la mímesis de cómo obran los hombres o las cosas. El arte no se cumple como eslabón de la producción indefinida del deseo (no se ajusta a es modo de producción), sino como producción ya realizada del deseo como deseo ya realizado; se dirige a la afirmación y no al ente. El ente no es su traductor sino

su asiento, o su 'partener', tal como la tinta lo es de la idea. Someter los hombres a los hechos, no puede dejar de ser percibido como contrario al arte, y significa negarles simplemente aquello que el corazón y el soñar reclaman: la dicha propia del campo del Bien. Estilizar la realidad, reproducir los hechos y su decepción, duplicar el mundo en un laberinto de espejos o noticias, todo ello no configura más que el robo de la ficción verdadera, en cuyo seno anida eso que llamamos espíritu, y que no es más que la dignidad propia de ser hombres. El arte nos debe eso. Su deuda estriba en que ficticiamente afirme que ya no hay deudas; pues siempre que la falta es rota es afirmada la dignidad.

Cuando el hombre sueña con la dicha, allí los seres se le aproximan sin temor. La palabra no enmascara, y da saludos al buen lenguaje, pues no estamos obligados a la mentira. Y los pájaros no huyen. Cuando sueña, sólo hay un hombre bueno. Éste no infunde temor, ni teme. Y cuando desaparece el temor, el peligro cesa. El hombre dichoso habla con todos y todo se le aproxima. No es un hecho fortuito que la dicha sea expresada al modo de una convivencia pacífica entre la naturaleza y el hombre, donde conviven el lobo y el cordero, un niño puede poner su mano sin peligro en la cueva de la víbora, y las cosas no aguardan resentidas un día de venganza prometida por el maltrato del hombre.

El arte, la obra de arte, es como tal la práctica del vacío, una ascesis, respecto del hábito de la producción entitativa de la angustia. Hay ente, pero sólo a una y a la par de hallarse vacío de la demanda de la falta. Acontece si rompe con la cadena productiva de la voluntad productiva. La vacuidad de su conciencia soñadora se apoya en el sueño de una producción otra, ajustada al Bien y a la dicha. Su fin requiere nada de ente, porque nada de ente le cabe a la experiencia de la propia dignidad. Oscila, o tiene el lugar de su creación, entre la nada finita de la falta de la angustia, y la Nada en donde, a una, residen en su diferencia el ente y el campo del Bien.

CAPÍTULO IX
LA OTRA NADA

Todo son flores del Vacío. El otoño está lleno de ellas. ¿No hay perfumes donde antes estuvo la manzana, y humos que las narices distinguen? Recurrentemente nos topamos con la nada. Decimos: "No ha sido nada" (un consuelo para la infancia); "al final nada se cumple" (la adolescente desilusión), "no esperes nada de nada" (la

escéptica madurez); y el "no somos nada" (la despedida final de los funerales). Hay nada. Pero, bajo la apariencia de una misma designación, ¿es una o muchas? Puesto que se habla de ella ¿no hay distinciones por realizar? ¿Qué es la nada? ¿Esta será ontológica, o será que el pensar jamás la registra y le está vedada? Pero, ¿cómo acceder a la nada? En verdad debemos reconocer y decir que nos es conocida, pero también que hay otra desconocida. La primera nos resulta familiar, hecha de faltas, de carencias y ausencia, y por eso nos es dado el poder preguntar por ella; y más aún, ella es la esencia de la interrogación misma, más allá de la máscara del Ser. Pero de la otra Nada, sólo cabe decir más bien que se escurre para toda pretensión de dar con ella. Como tal no puede ser interrogada, y sin embargo es ostensible. La primera es una falta, una nada finita, un hueco finito en lo finito; la segunda, es más que una falta, puesto que falta en la falta; y siendo distinta de la falta, escapa al deseo propio de todo preguntar. Esta segunda –en su no obviedad para el deseo, y sin embargo ostensible para lo finito como tal–, no puede ser hallada más que por medio de una experiencia tal de la finitud que no sea más que la experiencia de lo finito mismo; no es dada sino en la experiencia conjunta de la de la propia dignidad y del ente mismo como tal, y su radical diferencia.

Lo habitual, o cotidiano, es en general toparnos con la pequeña "nada" de la falta; "pequeña" no por la extensión o universalidad de su experiencia, sino por la finitud de su propia finitud. Pero también, y además, hay otra "Nada" que no puede ser definida, y a esta debe calificársela de "grande". La pequeña nada parece serlo todo, y sin embargo es extremadamente limitada; ella misma no es más que límite. De la gran Nada sabemos que ésta no brilla oscuramente como la nada de la falta, y, como insignificante, no es tenida en cuenta. La pequeña nada es fruto del deseo, o es el deseo mismo en su esencia. Pero de la Nada que calificamos de grande, ella es la raíz oculta tanto del deseo como del no deseo, tanto del ente como del Bien. A ella se dirige la angustia, pero lo angustia no le pertenece más que como desvío; pues la angustia depende y gira en torno de la nada menor. La pequeña nada es demasiado finita para dar lugar la experiencia de la Nada. Pero si hubiese experiencia de lo finito mismo, así por igual se presentaría la Nada; pues ésta es siempre a una con lo finito como tal. Pero de la nada de la falta, siendo más finita aún que lo finito mismo, esta no permite y tanto obtura el advenimiento de lo finito en su genuina finitud, como a la otra Nada. Y según esto, la Nada falta en la falta. De esa Nada otra no hay rastros que pueda aparecer en la nada finita. En la nada de la falta nada aparece de la Nada.

* * *

La primera "nada" está hecha de inquietud y violencia. Ella responde al juicio que condena a todo haber en general a ser otra cosa, y esto simultáneamente, tanto del ente como tal, como de la dignidad. El ente como tal siempre acontece, y ahora acontece. Pero uno es el acontecer inocente del ente sin falta, y otro, según es visto desde la mira ontológica de la falta de la angustia. Hay y adviene la pequeña nada según se identifican o se confunden el ente y la dignidad; esto es, según el Bien se encuentra comprendido desde el ente, por una parte, y por otra, según se somete el ente al Bien, y así se lo tiene por un valor. Y según esto acontece, entonces se desea que el ente dé o "produzca" un valor al modo del ente (tanto en sentido económico como metafísico para una producción de bienes de una demanda insatisfecha); un valor que, en tanto ente, no puede menos que faltar siempre. Se le exige al ente que, de un modo entitativo, dé algo valioso que le falta. A ese algo que falta, como una finalidad que acompaña al ente como una sombra dinámica, indefinida e imposible de alcanzar, es aquello que

ilusoriamente tenemos por esa nada como si fuese propia del ente en el ente mismo. Así la esencia de esta nada se ciñe al deseo que, desde el valor puesto en el ente, nos acosa como falta entitativa.

Pero, y de acuerdo según se somete el Bien al ente, aquello que ahora encontramos es que hay "nada" como caducidad del valor en el ente en razón de tenérselo por ente. Se duplica, por así decir, la caducidad del ente como si a la nada propia del ente se le sumase la falta de fundamento. Cuando la dignidad resulta comprendida como ente, esta resulta afectada por el no-ser natural del ente. Y según la dignidad se encuentra identificada con el ente, el Bien pasa a convertirse en objeto de deseo, esto es, en un procurar salvar al ente para salvar su valor, de acuerdo a como se ha comprendido al valor como ente. De tal modo, en el ente "algo" viene a faltar como petición de un principio; "algo" que se espera, o se busca, como fundamento para remediar esa caducidad del ente comprendida como falta. El Bien, en la medida en que se encuentra revestido con el ropaje del ente, se ve condenado a aparecer inevitablemente tan caduco como este, pero, bajo dicha condición, se fuerza también a que la caducidad no sea así como tal. A la caducidad propia del ente se suma la falta, como una sombra dinámica, imposible e indefinida; y esta es aquello que suele tenerse por la nada misma, como si le fuese propio y natural que desde sí, y para sí, reclamase un fundamento. La esencia de esta nada se afinca en el deseo, y desde el ente nos acosa como falta.

* * *

La nada, de la cual damos en hablar con algún sentido, y de la cual todo hombre tiene experiencia, posee como origen esta doble y cruzada lectura del deseo que pone su falta, ya sea como una falta entitativa en el ente, ya sea como una falta de fundamento del ente mismo que se hunde como valor. En el primer caso al ente le falta "algo" valioso (producción horizontal como temporalización productiva); en el segundo, comprendido desde la caducidad valiosa del ente, le falta un fundamento (producción radical del Ser como acontecer radical). Esta falta en el ente de "algo" valioso y del verse entitativamente amenazado el valor, es aquello que caracteriza a la nada finita. Pero esta claro que, ni al ente le falta algo valioso, ni al valor le falta algo entitativo; pues, tanto uno como el otro, son lo que son distinta y separadamente. El ente no es la dignidad. La dignidad o el Bien no son ente alguno. La traducción es imposible e impertinente, pero la misma establece la dinámica misma de la producción de esa nada finita como el ideal mismo de toda producción, sea de bienes, sea del fundamento. La pequeña nada es el 'fundo' que posibilita la necesidad del fundamento.

* * *

Frente a la nada finita podría considerarse que la misma no cabe ser pensada. Sin embargo sucede todo lo contrario: dicha nada es aquello que el pensar quiere, y que, según quiere, es aquello que no cesa de pensar. Ella es lo que eminentemente da que pensar, en el doble sentido de aquello que lo mueve y de lo que le propone su tema. El pensamiento no cesa de pensarla precisamente allí en donde llega a declarar su imposibilidad de pensarla. La piensa como imposibilidad, y es arrastrada por la pasión de su misma imposibilidad. Pues la mayor pasión del pensamiento es "pensar aquello que no puede pensarse" (Kierkegaard). Según el pensar tiene por referencia a la nada, no puede más que permanecer unido a la misma. En orden al pensar, la nada es aquello

siempre deseado. El pensar proviene de la nada finita, y él es su ahí. Ella es lo propio del pensar, "aquello que da que pensar" según se muestra como falta. El destino del pensar es hallarse destinado a la nada. Ella es su horizonte, allí donde se constituye como posibilidad y aquello que tiene por mira. Hay por lo tanto una esencial pertenencia de la nada y el pensar. La nada es el supuesto impensado del pensar. De lo contrario ¿cómo podría haberse ido tras la pesquisa del Ser sino es, precisamente, para ponerle remedio? Detrás de la afirmación del Ser, según acontece como máscara, opera la nada finita de la falta, y ella lo "demanda", como, a la vez, lo sostiene en su constitución y en su posibilidad de ser conocido. Pues la consistencia del Ser lo es a base de la persistencia de la nada que retiene en sí a la identidad; y reteniendo, como aquello que llama prestar atención, da así su condición para que el Ser sea enunciado. Y la diferencia que el pensar quiere pensar, y que no logra pensar, no es más que esta nada finita como principio último del acontecer del Ser en su identidad. La identidad del Ser se alimenta de la insistente repetición atractiva que es la diferencia de la nada finita de la falta.

Dado que hay tal pertenencia del pensar al Ser y de este a la nada, aquello que caracteriza a esta nada es, en primer lugar, su capacidad dinámica de diferir, de ausentarse, de retroceder indefinidamente y, al modo de lo inalcanzable, de presentarse, sin embargo, como "horizonte", o de coagular como límite infranqueable. Pero además, en segundo lugar, se caracteriza por su capacidad de atracción y retención en tanto valor, que así mueve y sostiene al pensamiento hacia un "conocimiento que se busca". En su conjunto, en último término, según su estar difiriendo (no siendo jamás presente sino como ausente), atrayendo y reteniendo, da muestras en su nihilidad de ser "lo mismo", de permanecer ontológicamente estable, y así de operar como principio de identidad. Esta nada es aquello que luego llega a presentarse como ente absoluto (Ser), o mejor, como aquello que el ente no es, pero que, sin embargo, remedia a la falta que el deseo puso. Si bien la nada finita es considerada como aquello que no se asemeja al ente, lleva, a pesar de todo, la marca de proceder de éste mismo. La nihilidad de la falta, aún siendo un trascendental impensado para el pensar, ella permite que haya Ser como Verdad para el pensar y el pensar mismo. Desde sí, como falta, inscribe al Ser en el deseo, y, en su particular retener la atención (un prestar atención de un modo trascendental), abre el espacio para que la ilusión del Ser –que no es más que el límite estable de lo imposible de la falta– luzca como principio trascendental. De éste modo, ahora el Ser aparece como aquello que ilumina a la caducidad del ente haciéndolo Hundir mientras a la par le sirve de fundamento. Todo lo que tiene el Ser de acontecer, o de verdad de la no verdad, o su misma identidad, se debe a la persistencia de la falta que lo atraviesa constituyéndolo. El reverso del Ser, es la nada finita de la falta. La nada finita es el secreto guardado del Ser; y lo es, allí cuando se lo enuncia como diferente del ente.

Ha sido esta misma nada finita aquello que, dando la posibilidad del horizonte último –saltando ilegítimamente las serie indefinidas de las causas, y, sintetizando el retroceso indefinido de la falta sin que se enuncie como una idea–, ha sido aquello que la "ontología trascendental fenomenológica" (Heidegger) ha pretendido designar como el "acontecer" originario ("eregnis") del "Ser", y que, como juez invisible, establecía de por sí la diferencia ontológica, y que se coloca, en definitiva, como regla y principio último de la razón para la experiencia del ente (Kant).

Según la torsión que impone esta nada finita, lo finito en general no sólo se ve impedido de expresarse apropiadamente, sino que, además, dicha finitud se encuentra modelada en su captación bajo la condición finita del deseo. No sólo se somete al ente a la exigencia de lo que no es, poniendo en él una falta, sino que se le impone una condición finita para una receptividad finita de lo finito. Por este giro, lo finito se vuelve de cara a lo finito, constituyéndose así su propio mediador y su medida. Siendo sujeto y objeto de sí mismo, escindiéndose, lo finito se impone finitamente sobre lo finito y se juzga a sí mismo. Así, cualquiera sea de lo finito que se trate, se establece una relación con él mismo que resulta más finita que lo finito como tal. Más finita, ya sea respecto de la finitud del ente, ya sea con respecto a la finitud de la dignidad misma. Pero ni el ente como tal, aún siendo caduco, pretende ser otra cosa, ni tampoco la finitud del campo del Bien se encuentra de por si acuciada por alguna falta que lo lleve a aspirar a ser lo que no es. Según impera la confusión ente y Bien e impera la voluntad de traducción, la mirada finita sobre el ente busca finitamente en el ente mismo una falta entitativa e indefinida, que no se corresponde ya a la natural caducidad.

De acuerdo a la determinación por la cual un valor viene a faltar entitativamente en el ente, reclamando la producción de un valor, y exigiendo un fundamento, de este modo, en general, se constituye el núcleo del deseo y de la falta. Una necesidad de producción y de fundamento, se encuentran determinadas por la falta. Tal falta es el centro mismo de la nada finita. Y dicha nada es aquello que se cierne sobre todo conocimiento y sobre la condición misma de la experiencia sensible. Bajo esta condición ningún fenómeno puede ser como tal él mismo. O mejor, es la instauración misma del fenómeno como fenómeno. De este modo, en general, todo fenómeno se ve sometido al troquelado de las posibilidades o condiciones finitas de la receptividad en términos de falta, esto es, regidos por la nada. En consecuencia los fenómenos se encuentran leídos sensiblemente desde una nada trascendental que, al modo de horizonte que los retiene, los exhibe como si a la par debiesen disponer de un "en sí" Transfeno ménico, pero imposible. Todo ente, bajo dicha condición, aparece fenoménicamente ante la conciencia como símbolos de la nada, o bien como fantasmas de una cosa en sí. Pero, a la vez, la misma establece que la relación respecto de toda realidad sea determinada sensiblemente por una receptividad finita, por la cual obtiene una imagen de lo finito, sensible y finita, que lo mutila. Convierte a la realidad en aquello que se llama propiamente "fenómeno" y a la conciencia en aquello que la experimenta.

Desde la nada de este horizonte, que es la nada finita de la falta, brota y se hace posible toda interrogación. Pues toda pregunta es deudora –deudora de la duda– de hallar ante sí algo que falta. En particular, de aquella pregunta que inquiere por las condiciones misma del preguntar ("¿por qué el por qué?"), o bien, que interroga por su fundamento, o por los primeros principios. La nada de la falta hace del ente un "objeto" de interrogación.

Que haya objeto, depende de la nada que así lo determina en relación al pensamiento. En razón del obrar de esta nada finita sobre la receptividad, brota, experiencia posible. De este modo la experiencia misma, o el conocimiento, se hallan determinados por la nada trascendental que atrae y retiene, haciendo de este modo del ente un objeto. Por la nada se configura y se condiciona, de un modo específico, tanto la sensibilidad como el pensamiento. Bajo su operar la experiencia, o el conocimiento de lo finito, se encuentran determinados por la finitud misma de las mismas condiciones

fintas de la receptividad, sea de la sensibilidad como la de los conceptos, sea tanto empírica como lógica. De acuerdo a tal condicionamiento y dependencia de la nada finita, lo finito no puede ser como tal, y se ve reducido a una captación doblemente finta: la de su receptividad y la del horizonte. Con lo cual no sólo se produce un desvío respecto de la finitud del ente, sino además de lo finito de la dignidad.

* * *

En el seno de esta nada finita de la falta, asentada en el deseo, encuentra el nihilismo el lugar de su constitución, pues desde allí se extrae la consciencia de la nada, o son denunciados los efectos que despliega. En este sentido, el nihilismo exhibe la clara toma de conciencia de una nada que orienta toda producción. La encuentra cuando descubre críticamente que aquello que se desea producir se ciñe a una ilusión que no tiene más sustancia que lo imposible. O cuando denuncia que todo fenómeno y conocimiento tienen a la nada por origen, sea que se manifieste directa o indirectamente. El nihilismo tiene a la vista la nada del deseo, pero, sin embargo, no alcanza a revertir el nihilismo sobre el origen, sobre la ilusión del deseo mismo. Por el contrario, el nihilismo permanece en tanto perdura el deseo la falta, fuera del campo de su consideración, y, por lo tanto, velado y a sus espaldas. Mientras afirma a la presencia de la nada, y se dedica a demoler críticamente todo aquello que brota del deseo, sin embargo, a su vez, lo conserva. Si se despoja de los objetos ilusorios, no se despoja del deseo ilusorio del cual provienen dichos objetos. Su posición, de este modo, se encuentra entre el "deseo" del fundamento, y, a la vez, la necesidad de la negación de la validez de todo fundamento, y esto por la nada que exhibe el fruto de ese deseo. Y lo mismo cabe decir de toda producción. Esto significa que el nihilismo, o todo espíritu honestamente cínico, por una parte, se ve abocado a la denuncia de toda ilusión, pero, por otra, no deja de sostenerla y preservarla según sostiene la fuente misma, ilusoria, de la ilusión. El nihilismo de la ilusión no puede ser superado en tanto perdure la ilusión del nihilismo.

Si se ha instalado la nada finita en el seno de la experiencia del ente en general, entonces la aventura del conocimiento se convierte en manifestaciones de la nada misma. Así, en general, en la base misma de la búsqueda del conocimiento, o de la experiencia de la realidad, no hay más que nihilismo operativo, respecto de un saber, o de una experiencia a la cual se aspira, interminable e imposible.

Y bajo la condición del nihilismo, el "orden más bello, aparece, como basura esparcida al acaso" (Heráclito). El ente en general se ve así sometido, tanto a la soledad de la ausencia, propia de la falta, encerrándolo en sí mismo, como a la dispersión en toda dirección, espacial y temporal, que la falta misma le imprime. La nada finita del nihilismo produce esa paradoja de reunir desarticulando a la realidad propia de lo finito. Su modo de reunir es el de la atomización. Como tal es el movimiento de una progresión interminable, y a la vez imposible. Si la realidad presenta una multiplicidad que le es propia, la nada del nihilismo multiplica esa multiplicidad de un modo creciente e indefinido. La multiplicidad del ente como tal no es semejante a la multiplicidad que instaura la nada de la falta. Las distinciones del manifestarse del ente no son las mismas que la multiplicidad de las diferencias según el modo de comprensión en base a la nada finita de la falta.

* * *

De este modo, la nada, tanto para la experiencia sensible como para el conocimiento, se constituye en el "sentido" mismo de la realidad, es decir, en el modo por el cual la experiencia de la realidad se halla condicionada por un atenerse y conducirse desde y por aquello que no acontece jamás. Dicho más rigurosamente: acontece como un conocimiento o experiencia por venir (esa unidad de un "pasado-ahora-porvenir") y, a la vez, como una causa o fundamento que se busca, no sólo en orden a las ideas sino empíricamente. La nada, en la falta del deseo, nos muestra a la realidad como seducción de la nada, como la aspiración a una realidad desnuda que es a la vez imposible de desnudez. Esto significa que la realidad misma, en el nihilismo, se presenta como hallándose a la intemperie según un encontrarse desnudo, desprovista, y, a la vez, como una pasión por el desnudo, como aquello imposible que falta y nunca pude verse (Aletheia = Desocultamiento = Verdad). Pues son reversible, y un mismo acontecimiento, la experiencia de hallarse a la intemperie y la voluntad o la pasión por desnudar a la realidad. Son al mismo tiempo, tanto el deseo de revestirse o de enfundarse en un fundamento, como el de develar o desnudar a la realidad. Eros y Thánatos son reversibles cuando lo que impera es la pasión por la nada. La ontología del Ser posee la misma esencia que la de la pornografía.

* * *

Pero la falta propia del deseo, y tal como se encuentra determina por la nada finita, no trata en primer lugar, ni originariamente, de una falta genérica, tal como da la apariencia desde el ente, sino antes bien, de aquello otro que, desde un principio, es de naturaleza específica. ¿Acaso no sabemos –antes que cualquier otro saber– aquello que precisamente falta? Pero, ¿qué es, de un modo preciso, aquello que se presenta como falta en la falta? Aquello que falta como falta, y de un modo originario, es "alguien". La nada es en verdad ausencia de un ausente; es presencia de un hay "nadie". En la nada aquello que falta es "alguien". Según se tenga presente que la propia dignidad, o que el campo del Bien, es de por sí una relación interpersonal, la confusión entre el ente caduco y la propia dignidad determina que aquello que falta en la nada sea dado bajo la indicación de que "alguien falta", es decir, como presencia de un ausente. La nada, antes que nada de 'algo', es aquello que se encuentra esencialmente determinada por la ausencia del otro. La nada finita es la negación de una sociabilidad constitutiva; esa que le compete a la propia dignidad.

La falta de la nada, no sólo no remite exclusivamente, o en primer lugar, a lo entitativo del ente, tal como "algo" que falta, y por tanto como producción ("ob-jectum") de un ente otro o de un fundamento (Ser), sino que tiene a la vista algo más originario: la producción de una comunicación que se afirma como producción de lenguaje en razón de la falta de alguien. Que alguien falte determina como necesaria la comunicación; y el deseo de comunicar determina la instauración del lenguaje como aquello que dice la falta de alguien y como superación de su ausencia. 'Alguien falta' significa de por sí 'lenguaje', como esa forma del tiempo que apunta a sobrepasar lo imposible del otro ausente. Hay lenguaje porque hay un ausente, y se instala en la diferencia de falta. La falta ontológica recubre la más esencial falta de algo 'personal'. El lenguaje comprende así, tanto lo instaurado en relación a la producción de una comunicación con el otro ausente, como, a su vez, el poner y tener por supuesto a la ausencia del mismo. El lenguaje nos viene de la soledad. Se ve así definido tanto como un acto de producción de un otro ausente, como también de comunicación que se dirige

a éste procurando darle alcance. Es ambiguo, tal como el otro es experimentado en el deseo: a la vez presente y no presente. El sentido, o el significado del lenguaje, no vendrían a expresar así más que el hecho de una comunicación que no se realiza, o que acontece como aquello que siempre está por acontecer. El lenguaje es la producción-comunicación ilusoria con, y del otro ausente. Lo afirma pero diferido. Es la foto del ser querido, al cual, tras su muerte, le dirigimos la palabra que no lo alcanza.

En el seno del lenguaje, la realidad cabe así ser comprendida desde esa nada del otro, de alguien que luce por ausencia. No cabría así tener al lenguaje por aquello que hace lugar al Ser, como "la casa del Ser", para un invitado neutro e inespecífico, sino antes bien, como la casa del ausente, como la casa vacía donde se alberga su ausencia o su falta. En el ámbito del deseo y su falta, como falta de alguien, la realidad finita se resuelve en hallarse constituida en torno a la finitud del lenguaje, encerrada dentro del círculo de su imposibilidad de decir al ausente. Únicamente, y sólo de un modo derivado, puede decirse que el lenguaje dependa de la ontología. Más radicalmente, y para el ámbito que instaura el deseo, el lenguaje expresa, y, a la vez, instaura la voluntad de dar con un ausente, al cual se le habla según éste habla como ausente. Mal puede el lenguaje tener una referencia originaria al Ser, cuando aquello de lo que trata, y tiene siempre como supuesto y pretensión, es el otro. El lenguaje encuentra su esencia en la nada del "alguien falta". ¿Cómo el Ser podría dar cuenta de la pasión por hablar que implica el lenguaje? Resulta insuficiente establecerlo en relación a la nada finita si no se deja, a su vez, expresamente expuesto que el lenguaje sólo puede constituirse en tanto comunicación que designa, no ya la falta de algo, sino, antes bien, de alguien. El lenguaje es el ejercicio mismo de la designación, de nombrar al anónimo, de dar con el ausente. Se construye sobre la nada y en razón de la misma, pero siempre en tanto dicha nada se encuentra definida por el ausente. El habla es la manifestación de que "él" falta. Es como tal imposible, y todo lo que aparenta de comunicación lo tiene de soledad. El lenguaje mismo nos demanda hablar; él mismo no es más que una demanda imposible.

* * *

¿Cómo será posible llegar a responder acerca de "¿Qué es el Ser?" si precisamente éste no es nada; o bien, si tan sólo es la permanencia de "lo mismo" del perdurar de la falta, que, como instancia trascendental del límite y del fundamento imposible, es un hueco que regula o impera (ya como principio de identidad, ya como substancia) sobre los objetos y sobre la conciencia? En verdad, es más bien respecto de la nada finita, y no del Ser, a quien le cabe el ser dicho de muchos modos, y esto de acuerdo a la multiplicidad misma de lo múltiple en la determinación misma del deseo y su falta.

Por lo pronto, la nada finita no puede menos que acontecer que dando tiempo. La paradoja del tiempo, como temporalidad humana, es que sea de la nada, y que, como tal, sea ella misma aquello que precisamente acontece. La nada es la unidad de esa distensión de la expectación, por la cual el tiempo, en su totalidad, se encuentra triplemente dispuesto como el pasado-futuro-del-ahora del deseo y su falta. La temporalidad del tiempo corresponde –en relación al sujeto– a ese imperar propio de la nada finita de la falta. El tiempo no resulta distinto del tiempo mismo del deseo que se expresa trascendentalmente como falta. Aquello que pasa temporalmente pertenece al pasar mismo de la nada misma que pasa, sin que ella misma pase. Bajo la apariencia de que algo pasa, en verdad no pasa nada, pues es la nada finita aquello que

persistentemente pasa permaneciendo. El tiempo es un tiempo vacuo, que infiltra todo devenir sometiéndolo a su esquema. Su vacuidad no es más que la nada misma que pasa sin poder pasar. Un tiempo insoportable, que en verdad no da tiempo más que para que nada advenga verdaderamente como tal, salvo la nada misma finita.

Pero, así como la esencia de la nada es tan ficticia como el deseo que la engendra, ¿no cabe la posibilidad de sospechar otra temporalidad del tiempo? ¿Qué es el tiempo fuera de la falta? ¿No habrá otro tiempo donde su transcurso se ajuste al darse de lo finito mismo; o que, sin que ya dependa del 'pasado' de la falta, se ajuste a la actualidad de lo efectivamente presente; o cuyo futuro no provenga de otro lugar más que del desbordar del presente; ni que su pasado vaya más allá que lo dado en el presente? Hay tiempo. ¿Pero aquello que únicamente hay, es el tiempo de la falta? ¿El tiempo del devenir se ajusta al molde del tiempo de la falta?

* * *

Y semejante a la relación del tiempo respecto de la nada, también la nada se dice como espacio. No hallamos diferencia en esto: el tiempo y el espacio se reducen a esa "dis–tancia", a la insalvable separación que introduce la nada misma de la falta. En lo 'distante', el tiempo y el espacio hallan su propia esencia y esta radica en la nada finita. El tiempo distancia, y el espacio encuentra su constitución en lo distante. Y eso distante no es más que un estar allí en el trazo del limite que pone lo imposible de la nada de la falta. El espacio es el límite dinámico de la línea de frontera que separa mientras jamás se cruza. Hay un peculiar espaciar que responde, efectivamente, a la nada finita de la falta según obra espaciando. El espacio se dispone en total acuerdo con el espaciar mismo de la falta de la nada. La nada espacia, da espacio, según la misma nos conduce a un estar en el ámbito de la diferencia que se establece dinámicamente en lo inalcanzable. El espacio es esta relación propia de un estar en medio de la nada finita; un estar que se caracteriza por abrir un dilatar que se pone como frontera y el límite. El ámbito de tal espacialidad, como el de temporalizar, corresponde al límite del no poder dar alcance a aquello que siempre difiere. El diferir es la distancia insalvable de la nada de la falta, el espacio de la ausencia del otro. Tal es la distancia misma: el dinámico espaciar que configura el espacio determinado por el deseo. El espacio demanda un lugar para el otro. Demanda, y no da lugar más que como ausencia. No es nada más que ese pedir imposible de que el ente dé el Bien, siendo que éste no es ente.

Si el tiempo puede leerse desde el eterno retorno del diferir de la falta, al espacio en cambio le cabe a aquello que se lee desde el límite, desde aquello que nos separa de lo imposible. Pero, al igual que respecto del tiempo, aquí también nos esta permitido sospechar y esperar otra experiencia del espacio, tal que no viva de la ilusión de lo imposible. ¿O sólo nos esta permitido experimentar el espacio en base a un estar "en" la ausencia?

* * *

Tal es la nada finita que impera desde la ilusión de la falta, según se encuentra determinada por la imposible traducción mutua del ente y el Bien. Pero ¿qué hay de la otra Nada? ¿Qué cabe decir de esa Nada, no originada en la falta, no finita, y de la cual carecemos de una experiencia semejante a la del deseo? ¿Cómo podría ser indicada? ¿Cómo podría ser nombrada? Por lo pronto, caber recordar aquello que en el pasado fue

dicho: de la misma no cabe ningún predicado ontológico; o bien, que de la misma no es posible ningún lenguaje que pueda hacerle justicia. Mal podría decirse algo de esta Nada mediante el lenguaje que proviene de lo finito, y para aquello que no lo es. No es posible que, tanto aquello que proviene de la experiencia del deseo y en relación a la designación de los objetos, como a su vez aquello que, en orden a la receptividad, se halla atado a una relación finita con lo finito, pueda servirle de medio. Tan sólo, y antes bien, no cabe ninguna posibilidad para dar cuenta la Nada misma, si antes no ha acontecido una previa rectificación de todo condicionar que impida un deja ser como tal a lo finito como finito. No hay ninguna Nada otra a menos que lo finito sea. Y no hay otra posibilidad para que lo finito advenga hacia su genuina finitud si no es por medio de la disolución misma del deseo y su nada. Por lo tanto, para que pueda darse una tal experiencia de la Nada misma, de la gran Nada, ni producida, ni deseada, debe suprimirse no sólo toda experiencia como producto derivado del deseo, sino, más profundamente, romper con el deseo mismo y con aquello que lo origina. No es suficiente procurar una rectificación de la experiencia por vía de un mejor fundamento. No hay atisbo de la Nada, como propiamente tal, si no es bajo la condición de una experiencia que sea de aquello que no cabe poner en cuestión. No se puede pensar de otro modo, si no se experimenta de otro modo. Ello implica, más que una distinción teórica, el hecho de poder alcanzar, en términos de experiencia, una clara separación entre el ente y la dignidad o el Bien. Aquello que se requiere, por lo tanto, es separar lo que estaba fundido, dejando, en una parte, el ámbito del ente, y, en otra, el campo del Bien. En tal sentido, no resulta distinto establecer una ruptura con la experiencia determinada por el deseo, y el poder experimentar lo finito mismo, tal como impera en la distinción entre el ente finito como tal y al campo finito del Bien como él mismo. Sólo, y según sea experimentada la finitud del ente en general, como tal ente, y, por igual, al Bien como tal Bien, pude darse la Nada como ella misma. Según lo finito regresa a su ser como tal, entonces hay Nada. E igualmente no hay verdadera experiencia de lo finito como tal, si no es a la par, y a una, con la experiencia de la Nada. Según lo finito llega a ser él mismo, entonces ya es a una con su estar en la Nada.

* * *

Únicamente y de acuerdo a la esencial pertenencia de lo finito a la Nada, puede lo finito ser verdaderamente finito y la Nada verdadera Nada. Según lo finito se descubre como tal, exhibe su realidad asentada en la Nada, y, según este modo, se descubre como ‘realidad ilusoria’; “ilusoria”, por esta pertenencia esencial a la Nada, y, “real”, precisamente por dicha pertenencia y estar radicada. La Nada no conduce a tener a la realidad por falsa o dudosa, según modo peculiar de la nada de la falta, es decir, como apariencia, sino, por el contrario, lleva a afirmar, simultáneamente, que real e ilusorio son idénticos. Tal como lo finito tiene su esencia en hallarse radicado en la Nada, así es real; pero, de manera semejante, por la misma razón, debe decirse ilusorio. La experiencia de lo finito no es más que aquella en donde lo finito es experimentado como él mismo. El ente como tal, por una parte, y la dignidad, como tal, por otra, y, a la vez, ambos a una con la Nada. A lo finito no le es ajeno la Nada, sino no esencial. Y no se posible dar con la Nada, a menos que no sea experimentando lo finito como tal; pues lo finito siempre lo es a una con la Nada.

¿No se ha dicho, y no es ya un lugar común, sostener que “de lo que no se pude hablar mejor es callar”? (L. Wittgenstein). Pero aquí hay algo más que la necesidad de

callar. Aquello que hay, corresponde a que ya no hay, en el más estricto y riguroso sentido, ningún hablar, ni, consecuentemente, la necesidad de algún callar.

Y tal como esta Nada no es ella deseada, ni depende de algo semejante, tampoco ella se muestra amenazante. Tampoco le cabe que se presente anonadando (tal como el Ser al ente), ni como aquello que da fundamento por tenerlo disponible. Lo finito no remite a ella como a un enemigo, ni como la necesidad de un salvador, sino como lo familiar. No difiere, no falta, no puede ser buscada ni pensada. Y sin embargo es necesaria como el océano para un pez. Su relación es semejante a la imagen de la rama en el árbol: ella siendo lo que es, finita, se encuentra en lo propio: Nada de rama y a una con ella. Todas sus posibilidades se hunden en la Nada, en donde radica su posibilidad misma. En su estar en ella, no solo radica su misma existencia, sino su libertad. Libre, tanto del "por qué" como del "sin por qué". Libre, tanto de la afirmación como de lo contrario. Lo finito es un brote de la Nada, "el fruto de la Nada" (Eckhart). Cuando lo finito se vacía de toda receptividad respecto de sí mismo, entonces deviene verdaderamente finito a una con la Nada. Y según lo finito se sabe acabadamente finito, lo finito sabe por igual de la Nada misma. Según impera la Nada, lo finito llega a ser él mismo.

Ciertamente de la Nada no podrá predicarse nada, porque sería semejante a darle límites. Ni, por igual, decirse o tenerla por ilimitada, o indeterminada, pues todo ello no es más que lenguaje que proviene de la negación, sea sobre lo limitado o sea de lo determinado. Tampoco cabría apropiadamente llamarlo infinito, pues, de ese modo, volvemos a la idea de lo indefinido propio de la idea del infinito que nos devuelve al deseo; ni se insiste en una negación de lo finito que, como tal, no dará la Nada, tal como el negar la luna, no habrá de darnos jamás el brillo del sol.

La otra Nada anula la nada finita de la falta, como lo que es: una ilusión. El ente es finito en su propia caducidad y devenir, según deviene, libremente. El campo del Bien es finito en su relación interpersonal. La diferencia impera, sin imponer ningún diferir. La Nada reúne sin reunir, sin anular ninguna diferencia. La Nada se halla fuera de la disyunción de Ser y No-ser.

CAPÍTULO X
EL MUNDO Y EL COSMOS

Ningún otro ser más que el hombre se ve agobiado por la nada finita, y, para protegerse de la misma, o expurgarla, se ha propuesto edificar el mundo y habitarlo. Que disponga de mundo no se corresponde al mero disponer de un hábitat; para el caso, que sea más extendido, más indeterminado y flexible. De hecho no se aviene, tal como lo hace el resto de los seres vivos, y como es sabido, al modo de una simple adaptación a la naturaleza. Por el contrario, debiera decirse que la necesidad de disponer de un

mundo es la forma (imposible) de adaptarse a la nada. El hombre no crea el mundo de acuerdo a un juego múltiple con el medio; es infinitamente más que eso. Su obrar procede de una lucha, incesante y despareja, de tener que habérsela con la nada. Con la presencia humana el sentido de la relación se ha invertido. El medio es aquello conducido a adaptarse, y así padecer una profunda transformación, de acuerdo a la necesidad que le impone la demanda de la falta, y cuya esencia pertenece a la nada finita.

El núcleo que origina y caracteriza al mundo podría expresarse de este modo: "El otro ha muerto" (Levinas); y también: "el ente no puede ser como tal él mismo" (Heidegger). O bien, puede decirse que su esencia es la muerte y la angustia de la muerte, y la violencia que esta conlleva y que se manifiesta sea como agresividad o como huida. Ante la pregunta ¿qué es el mundo?, se indica el ámbito o el campo en donde se abre la conciencia de la propia mortalidad, según el peculiar modo de comprensión confuso que esta conciencia supone respecto del ente y del Bien. Este modo de comprensión –que es el mundo–, se dice que se abre como campo, pues el mismo no se presenta ni puramente objetivo, ni puramente subjetivo; afecta tanto la comprensión del ente en general como el modo de comprenderse a si mismo del sujeto. En el mundo es la dignidad aquello que está puesto en cuestión. La cuestión del mundo corresponde a la dignidad en cuestión.

De hecho, aún para el más rudimentario habitar, siempre nos hallamos habitando en el mundo como dentro de un círculo, y el mismo se asemeja a aquel que construye y habita una casa para protegerse de la intemperie. Un mundo puede ser una época, tal como el "mundo antiguo", una cultura, por ejemplo "Japonesa", una región o una casa (se sentencia que "cada casa es un mundo"); y hasta del individuo se dice que guarda un "mundo interior". El límite de su circunferencia alberga, como su contenido, a la circulación de objetos y prácticas que, como tales, son modos específicos de experimentar la realidad del ente, y por los cuales, diferenciándose, distinguen a un mundo del otro. Un cuadro, por el caso, siendo siempre el mismo ente que es, puede así ser visto estéticamente por aquel que persigue la belleza, o bien investigado científicamente para quien trata de descubrir la composición química de sus pigmentos. Uno será el mundo del artista y otro será el de la ciencia. El mundo, por lo tanto, es así un modo libre de abordar, y articular a la realidad, de naturaleza artificial.

* * *

El "mundo" ('mundus') –como lo indicara M. Eliade–, tuvo entre los romanos la designación de un hueco efectivo, de carácter sagrado, que como centro u 'ómphalo' ordenaba el conjunto de la realidad. Su imagen bien podría tenérsela, a modo de guía, por una representación concreta de esa nada finita (el hueco de la falta) que, al modo de un "agüjero negro" estelar, opera como un campo de fuerza que obra sobre la realidad. De un modo semejante puede concebirse que el hueco de la nada finita articula en torno de sí –como fundamento vacío de lo que siempre difiere– la estructura el mundo. Pues, según dicha nada es en si misma un valor que entitativamente siempre falta en el ente en su conjunto, así de ese modo reúne e ilumina el modo de darse de los objetos, determinando que la realidad vaya a presentarse como "una". La nada finita de la falta reúne dando el mundo por medio de una demanda única.

Por lo tanto, más que por su objetividad, el mundo se define por la pretensión de aquello que persigue y desde el cual se determinan sus objetos. El mundo es siempre la expresión de un tránsito hacia algo que se tiene por ausente y que, desde su diferir, lo articula. El mundo es lo edificado, y, a la vez, comprende el trabajo de construirlo. Es la falta que se persigue y el intento productivo de saldarla. El mundo debe ser producido y siempre se encuentra pronto a desaparecer. Tener un mundo da mucho trabajo, pues tanto debe ser producido como conservado; siendo también dicho conservar un modo de producirlo. El mundo no resulta distinto de la disposición o del anhelo de disponer de un mundo. El mundo se presenta a sí mismo como un porvenir del mundo, y este se anuncia como "el mundo porvenir". Su pretensión es una, y se articula sobre el fondo de su origen en la nada finita de la falta. Pero, según dicha articulación, la posibilidad del mundo se abre en tantos mundos posibles como mediaciones reúnan a los objetos, o bien, en donde se haya privilegiado una mediación de la falta como traducción que ordena toda otra traducción. Es decir, las dimensiones del mundo pueden ser tan dilatadas como lo sea la capacidad del símbolo o modelo que traduce reuniendo, como un concepto, la demanda de la falta; esto es, agrupando un mayor número de objetos e individuos. Un mundo parece más mundo cuanto más extenso es respecto de otro, cuando, de hecho, posea una mayor capacidad de agrupar. Por lo tanto, hay mundos tan extensos como social o culturalmente lo sean temporal y espacialmente; es decir, de acuerdo al alcance del objeto deseado que obra como mediador, y en el cual se participa. El modelo, por el cual la falta es traducida en cada mundo, se encuentra ligado a una lengua, al modo de producción, a las ideas y creencias, a las prácticas concretas o a las instituciones que las regulan y que, en su conjunto, sustentan y determinan la vida de una comunidad. En verdad un mundo no debe su universalidad a los símbolos por los cuales la falta es mediada (pues en definitiva todo símbolo expresa la universalidad de la falta), sino al número de sujetos que, en el espacio y en el tiempo, participan de dicha mediación. Sin embargo, más allá del peso de la masividad, de hecho todo mundo se plantea a sí mismo, en su idealidad, como universal, y sus miembros, en este sentido, se encuentran persuadidos, sin referencia a la cantidad, que el suyo es universalmente válido, y que ningún otro lo es.

* * *

El mundo en su conjunto es aquello que se establece como totalidad dinámica. "Totalidad" de acuerdo a los límites o al espacio que su estructura define; y "dinámica" según se mueve como producción de valor. El mundo es un todo como tendencia; es decir, según reúne al ente en torno de una finalidad que atrae orientando su movimiento. El contorno del mundo, el límite que lo define dentro un círculo, es semejante a su finalidad y depende de la misma; pues "límite" se dice de aquello que como tal es imposible de rebasar. Y siendo la falta lo inalcanzable, y como tal límite, esta es, en consecuencia, aquello que abraza y reúne todas las cosas, encerrándolas en su siempre ser inalcanzable. El límite reúne y traza el contorno dinámico del mundo. Los límites del mundo no son más que el mundo de los límites. Pertenece al deseo de los límites, y a lo imposible que se determina como límite.

Que el mundo sea una totalidad dinámica, que tiene por base la producción de un valor que falta, y que dicho valor, en términos de ente, falte, conduce a que la realidad sea concebida, o comprendida, a partir de la unidad de la identidad determinada por la constancia de la falta. Pero, a la vez, inversamente, conlleva a que dicha unidad sea

paradójicamente replicada, práctica y fácticamente, como atomicidad y multiplicidad. El mundo se presenta "uno", según es planteado desde la identidad de la falta –o desde la nada finita del deseo como horizonte–, y opera como "uno" de acuerdo a la finalidad reuniente de la falta que lo sustenta. O bien, es en razón del siempre retener de la nada finita de la falta, por el cual el mundo es uno. Pero, a la par, y a causa de aquello que precisamente lo dota de unidad, también debe decirse que el mundo, más allá de la aparente contradicción, es aquello que se despliega necesariamente como múltiple.

En el mundo hay muchos mundos. El mundo como tal es siempre muchos. Sin embargo su diversidad lo es de acuerdo a la monotonía que impone la nada de la falta como identidad. Si bien de los objetos y del mundo puede predicarse que hay diversidad, únicamente del ente en cuanto tal podría decirse verdaderamente que sea diverso; o con mayor rigor y anticipándonos, habiendo un único ente, y no muchos, sólo hay distinciones y no diferencias. El ente, en cuanto tal él mismo, es sin reducción a ninguna otra cosa. Pero bajo la identidad de la nada, la diversidad del mundo no responde al ente mismo sino a lo unitario de la finalidad del mundo que, de acuerdo al diferir de la nada, determina el reparto de las "diferencias", tanto del tiempo como del espacio.

* * *

El mundo son muchos mundos en base a la unidad de la falta, o de la nada finita del deseo; pués según opera reteniendo como valor, también da dinámicamente, a su vez, la multiplicidad, sea como serie temporal –discursiva o causal–, sea estructuralmente como el espacio de los límites de las diferencias. Dado en lo seriado del tiempo, el mundo es lo indefinidamente sucesivo de lo inalcanzable, el "contar" imposible, sean números, causa-efecto, o sucesos. El tiempo del mundo se asienta en el discurso (de los conceptos o de la praxis) de lo que vendrá, dividiéndose indefinidamente en lo sucesivo de la dilación de ese mismo futuro dado. El tiempo es el acontecer de la nada finita de la falta. La falta antecede. La falta pasa y difiere su nada; y no pasa jamás. Siempre pasado. Siempre porvenir. Difiriendo. Eso que difiere y da tiempo no es más que la nada de la falta. El tiempo es el intento de la anulación de lo imposible y su imposible pasar. El tiempo es como tal límite, y éste es el tiempo. El tiempo se cursa a si mismo como el límite del tiempo. El círculo del mundo, su frontera, no es más que el mismo círculo del límite del tiempo.

Pero también, como espacio, el mundo reside en la estructura de las diferencias de "esto y aquello", de "aquí y de allá". La espacialidad pertenece a la lejanía del "aquí" en vista de la cercanía de lo distante de la falta. El espacio es este mismo hallarse distante en lo cercano mismo. Es lo definido por el límite que lo inalcanzable fija como tal como diferencias. El espacio no es más que el mismo estar dentro del círculo del límite de lo imposible distribuido como objetos. El límite –quien en lo concreto es el espacio, y quien reparte el espacio–, es como tal, de suyo, la espacialidad misma, lo insuperable puesto por el haber de la nada de la falta. El espacio es el límite; el dilatado del espesor de la línea misma de la frontera y su distribución. El mundo es la multiplicidad del espacio según el reparto del límite en las cosas, de la nada de la falta en las cosas, como constitutivo de estas mismas. El espacio no se corresponde con la mera percepción o receptividad de las formas, ni estriba en las resistencias que ofrecen los objetos. Como forma a priori de la sensibilidad, el espacio pertenece a la abertura indeterminada que la falta de la nada finita impone como límite. El espacio es esa

separación que siempre media como límite respecto de lo indefinido de la falta. Es la resistencia de lo imposible, lo insuperable de la nada de la falta. Aquello que otorga el reparto de los límites y da la estructura de la experiencia espacial del mundo, eso antecede como diferencia que no puede ser suprimida. La percepción y la resistencia propia del espacio concreto son ya constituidos y leídos desde el límite de lo imposible de la falta. Todo límite empírico sensible es ya dado en base al límite de la falta. El recorte, la diferencia, o la dualidad que implica todo límite, provienen de la nada finita de la falta.

* * *

Por lo tanto, el espacio y al tiempo corresponden al mundo, y son el mundo mismo. Tal como la falta es una, el mundo en su idealidad trascendental es uno. Y siendo este, en el límite, allí en donde el tiempo y el espacio encuentran su unicidad, resulta que la unicidad del tiempo y el espacio, por una parte, pertenecen a la falta que determina la unidad del mundo, y por otra, a la multiplicidad concreta del tiempo y el espacio con que la idealidad del mundo se encuentra mediada. El tiempo y el espacio son uno en la esencia única del mundo, en el seno de la nada de la falta; y es múltiple en la multiplicidad con que el mundo, como falta imposible de ser saldada, es dado fácticamente en las cosas. El mundo siendo uno, es a la vez indefinidamente divisible. Según obra la nada finita, así nos es dado el mundo como una realidad unitaria, y a la vez, separada y divisible.

De este modo, aquello que une al mundo como totalidad, al mismo tiempo, también lo divide. Pues aquello que conduce a dar lo separado eso mismo determina a que se aglutine en múltiples unidades. Aquello que falta, no sólo se configura en términos concretos en las cosas del mundo, sino que, respecto a la idealidad del mundo, da lo intermedio de los mundos privados. En estos mundos, tanto la idealidad del mundo (un extremo) como la realidad de las cosas (el otro extremo), se encuentran traducidos y tenidos por realizados. El mundo único se realiza prácticamente, mediado, en una multiplicidad de mundos (coexisten como múltiples totalidades), y cada uno de estos se tiene idealmente a sí mismo por la totalidad. A la idealidad del mundo como único, constituido por el deseo, le sigue la concreción de mundos particulares, en razón de ese mismo deseo dado concretamente como producción. El mundo es único, y, a la vez, necesariamente muchos. Tal como el mundo configura idealmente el círculo del límite de lo imposible, así también configura mundos diversos, como límites histórica y socialmente dados, que coexisten en su multiplicidad.

* * *

Si el mundo es a la vez uno y múltiple –en la concreta coexistencia de los mundos constituidos por el deseo y su falta–, estos no pueden menos que competir entre sí antagónicamente. Cada mundo particular, según responde a una mediación específica del deseo, enfrenta a los demás bajo una relación de imposición y violencia. La exclusión del otro mundo se presenta como necesaria y viene a expresar la lógica interna del funcionamiento de cada mundo en sus “relaciones exteriores”. Por otra parte, y además, la conquista de lo que falta y el temor al otro mundo como amenaza, se funden en términos históricos concretos, para ir en pos del otro, sea para que este mundo distinto otorgue lo que falta (saquearlo), como a la par, para que la sospecha de su potencial agresión cese (neutralizarlo). Su aniquilación se presenta plenamente

justificada tanto por una necesidad defensiva como por el fructífero negocio económico que representa. La conquista del “nuevo mundo”, o aún sea la de los mercados, no encubre más que violencia. La guerra es productiva. Y siempre hallamos esto: La violencia del mundo es la traducción histórica concreta de una producción del deseo que tiene a la vista a la nada finita de la falta. La guerra pertenece a la instauración del mundo.

* * *

El mundo, en tanto se muestra como un campo subjetivo-objetivo, no puede más que ser caracterizado doblemente, o mejor interrelacional. De acuerdo a su doble faz, debiera ser descrito objetivamente como producción, y subjetivamente como demanda. La dificultad que su descripción presenta se deriva de la imposibilidad de poder abordar sus términos por separados; es decir, se debe dar cuenta del hecho que los mismos se suponen mutuamente. En este sentido su interdependencia y correlación se corresponden al modo ilusorio de comprensión a la que fue sometida la realidad en su conjunto, en razón de la traducción imposible del ente por el Bien, y del Bien por el ente. Por lo tanto, a causa de esa mala traducción –que determina la falta propia de la nada finita–, todo es arrastrado hacia la necesidad de una producción interminable, y ésta, de acuerdo a la solicitud de una demanda, tan indefinida como la falta misma.

Así, en lo que respecta a esa producción, si el mundo cobra, por una parte, la forma del círculo de su horizonte, de un límite trascendental que viene a cerrar la presencia de la falta de la nada finita, por otra, en cuanto a su contenido, dicha productividad se expresa mediante las “cosas” del mundo; y es con ellas con cuales el hombre tiene que habérselas en su trato mundano. Si el horizonte es la trascendencia interna del mundo, o la cara interna de una esfera que mira hacia nosotros –o bien su trasfondo como límite donde lo imposible es excluido–, la “cosa” es el contenido concreto producido e inmanente del mundo; es decir, esa “materia” en donde el horizonte se encuentra efectivamente y sensiblemente mediado. Y tal como el cierre del horizonte del mundo viene a constituirse en respuesta a la falta, así también las cosas se muestran como una producción de valores, que en tanto valores de la falta, se despliegan como una trama simbólica de la falta. Si la voluntad de disponer de un mundo expresa el intento de poner remedio a lo indefinido de la falta, la cosa expresa en lo concreto, en la multiplicidad del espacio y del tiempo, la producción de los contenidos del mundo. Ponerle remedio a la falta se expresa así, tanto bajo el modo del cierre del horizonte del mundo –de la producción de la unidad como síntesis que se saltea lo indefinido de la falta–, como, a la par, mediante la producción indefinida de las cosas; como modo de encubrir, dilatando, lo imposible de la falta. Por lo tanto, sea bajo la forma de la unicidad del mundo, o bien sea bajo la multiplicidad de las cosas, en ambos casos, es por medio de una producción, como se procura remediar la falta imposible de la nada finita.

De este modo, que la estructura del mundo dependa de su origen en la nada del deseo, implica que la realidad se ordena en términos de producción, sea hacia atrás en la investigación de las causas, o del fundamento, mediante la investigación de las leyes naturales de producción –¿cómo se produjo esto?–; sea hacia adelante, y según se encuentra en posesión de dichas leyes, mediante el uso de la técnica –¿como lo re-produciremos?–, como herramienta de producción, o de progreso siempre inacabado y siempre creciente. La producción pertenece a la esencia del mundo. No sólo producción

material, sino producción de los hechos como también de las ideas. El mundo es el ingente esfuerzo de una traducción imposible, de hacer coincidir el Bien y el ente; o de traducir al Bien por medio del ente, manifestándose en la producción de toda clase de bienes. La realidad del mundo, por lo tanto, se encuentra así considerada de acuerdo a la utilidad de producir y tener los bienes que faltan. Su utilidad, aquello define lo útil, se encuentra así determinada no tanto en cuanto se ajusta a un función de poder operar sobre la realidad, sino en que dicha operación sea concordante con aquello que tiene a la vista –la falta– como su finalidad de producción.

El mundo, en este sentido, es abstracto en cuanto a su idealidad respecto de la falta, pero concreto, en otro sentido, en cuanto a la mediación de los objetos que le dan contenido y lo expresan. Por lo tanto la falta, o la nada, es aquello que, como Eros, reúne, y, a la vez, es aquello que, como Thánatos, divide o da la multiplicidad. La experiencia del mundo nos pone en la pista que tanto Eros como Thánatos son entre sí reversibles, o que no son más que aspectos de la misma nada finita, la cual se vierte sobre la constitución y comprensión misma de los fenómenos del mundo. La producción del mundo involucra ambos aspectos. Empédocles o Freud encuentran allí su justificación. Según el punto de vista que se adopte, el análisis de los mismos hechos, por lo tanto, revelarán en su 'memorandum' signos fastos o nefastos acerca de su significado.

* * *

El mundo, en el sentido que le diera Kant, no es como tal la experiencia de un objeto sino la necesidad de un darse reunido de la experiencia. Pero si no es experiencia de un objeto, sí lo es de esa falta, o de la nada finita en tanto dada en los objetos; pues la nada es aquí aquello de lo cual se tiene experiencia en tanto reúne y da la condición de posibilidad de la unidad para y en la experiencia del ente caduco, en cuanto sometido a la condición de la falta. Es, de este modo, tanto la condición de la experiencia de las cosas como de la constitución de las cosas del mundo que se experimentan.

Por lo tanto el horizonte del mundo, en su relación con la nada, debe ser dicho de dos modos: ya sea desde el punto de vista del origen o de la conformación del mundo, ya sea desde el punto de la 'percepción' o experiencia del mundo. En el primer sentido, la nada finita es aquello que se encuentra siempre más allá del mundo, dando su unidad de acuerdo al peculiar reunir de la falta; la cual siempre e indefinidamente falta reteniendo. En el segundo sentido, el horizonte del mundo es aquello que cierra por sobre la nada, sobrepasándola, conteniéndola dentro de su esfera, y esto al modo de una plenitud afirmada que deniega la falta y la clausura, esto es, saltando por encima de su indefinición. En este último sentido el mundo se postula como aquello que aquieta la angustia según el mundo es supuesto sin falta. Encerrando la nada en el mundo, el mundo cierra la nada.

Pero si la nada, de este modo, no resulta como tal experimentada directamente en el horizonte del mundo, en cambio se hace presente en la necesidad de producción de las cosas del mundo. Por lo tanto el mundo sosiega como horizonte, pero desasosiega como cosa en la cosa. El mundo se comporta en su idealidad, o en su carácter trascendental, de un modo semejante a la idea de progreso, en donde la falta se acusa en la necesidad concreta de la producción de las cosas, pero se consolida en un término final como plenitud dada hipotéticamente como ya realizada en el futuro. El mundo, de

este modo, es siempre la postulación de una plenitud, pero no dada aquí y ahora, sino en el horizonte; plenitud inscrita, sea como ya dada en un horizonte pasado, como repetición del origen (tal como ha sido para el pensamiento tradicional), sea como ya anticipada en un horizonte futuro, como repetición del porvenir (tal como es concebido por el moderno concepto del desarrollo ligado a la ciencia y a la técnica). De un modo o de otro, el mundo se anuncia, en su horizonte último, como aquello que lo tiene todo, pero, en lo concreto, como aquello que lo carece de todo, pues lo que falta es siempre indefinidamente mayor que lo que se tiene. Por esta razón, el mismo mundo que provoca la miseria concreta del hombre, será sin embargo defendido, llegado el caso, como si se tratara de la más plena riqueza disponible.

* * *

Ahora bien, del lado del sujeto del deseo, de la demanda del sujeto, el encontrarse en el mundo se caracteriza por la angustia de la nada y de todo aquello que de esta se deriva. Sucintamente dicho, significa que el sujeto se comprende a sí mismo como mortal, como "ser para la muerte", y, a causa de un "nosotros" que falta, como solitario. O bien, dicho de otro modo: el mundo es aquello que para el sujeto se le revela violento. El mundo, en este sentido, es el campo objetivo de la angustia, la objetivación de la nada misma, y, a la vez, la necesidad de un ingente esfuerzo productivo por superarla; es decir, de ponerle fin por medio de esa empresa que es la huida productiva, o fuga hacia delante (aun cuando su "modelo" de traducción productiva pueda ser tomado del pasado).

La angustia sobreviene –según mi dignidad se encuentra alienada en el ente–, pero al modo de temor al ente y a su caducidad. Hay que defenderse del ente, y también, y a la par, yo mismo debo defenderme como ente; pues según me comprendo como ente, en igual medida me veo amenazado. Pero, a su vez, por causa de la soledad, por la falta del "nosotros" –por la mala comprensión de identificar el Bien con el ente–, se lleva adelante el intento de ligarme a los otros como medio de superar la falta del nosotros. Pero no solamente esto, sino, además, con la finalidad tanto de congraciarme y neutralizar su amenaza, como de acordar con ellos una defensa común. El mundo siempre deviene así en la fortaleza común –pese a sus propias intrigas internas– y opuesto ante la amenaza de los entes y de los otros. La angustia del mundo es aquello que permanece detrás de la realización del pacto común de la defensa mutua y preventiva. La violencia –que es abandono y muerte–, ligada a la experiencia de la angustia, pertenece al mundo. El mundo es como tal violento, y la guerra, la "guerra de los mundos", es el eterno modo en que se expresa.

* * *

Si el mundo se presenta como un círculo, es por lo tanto limitado. Si el mundo es producido como horizonte y en sus objetos, en razón de lo que siempre falta, entonces es artificial o ficticio. Si su figura depende de la falta, su darse hace que se suponga a si mismo y que sea símbolo de si mismo. Si se supone a sí mismo, ello significa que es recurrente, pues, como tal, el mundo es la aspiración a tener un mundo. En su círculo, el mundo es el escenario mismo del teatro del mundo, donde la falta es representada, de un modo concreto y dramático, por medio de las cosas. Y por medio de estas el sujeto en el mundo expresa su angustia como actor mundano. El mundo se media en la efectiva presencia de las cosas, y el sujeto, produciéndolas, actúa el libreto del mundo. Sobre el

escenario del mundo se da la obra misma del mundo que dramáticamente los sujetos representan. Nada se asemeja mejor a la noción del mundo que la del teatro.

* * *

Si el mundo tiene su 'forma' en el límite del horizonte, en el intento de obturar la herida de la falta de la nada finita, su contenido, la 'materia' del mundo, tiene su urdimbre en el nexo o en lazo múltiple que une una cosa con otra. Ese nexo no es otro que el valor mismo de la falta en la cosa. Más que por la semejanza de su figura, o por un encadenamiento causal, es la falta quien fija, en último término, la semejanza y determina la posibilidad del encadenamiento; esto es, permite pasar de una cosa a otra según la lógica de la remisión de la traducción simbólica que –tanto horizontal como verticalmente–, siempre tiene a la vista a la falta; a esa nada finita, determinada por el deseo de lo imposible.

Por lo tanto, las cosas se reúnen según obtienen su semejanza simbólica en razón de su remisión originaria a la nada finita de la falta. El remitir, en base a la cual se estructura el mundo, tiene el orden lógico de una producción simbólica. Así la mera producción de un martillo más que habérsela con una múltiple y abierta referencia al ente, tiene por hilo conductor y lazo, el atender una demanda jamás satisfecha. Siempre hay algo más en el martillo que su sola capacidad de martillar; y es por ese más por la cual será producido. Servir a la falta es la finalidad del útil más que su mera adecuación funcional. Siempre podemos apreciar que el mejor útil es aquel que, además de su utilidad funcional, presenta una mayor 'utilidad' simbólica. Hay, subyaciendo detrás de las cosas, un tejido de valores que las soportan o constituyen, y que responden a la demanda de la falta.

El mundo es siempre el mundo de los fines productivos (cuyo último "para que final" se vierte en el sujeto, quien siempre tiene a la vista el propósito de la obtención de aquello que siempre falta y le angustia), es decir, el de la producción entitativa de un valor que remedie a la falta. Así, la "sustitución" de una cosa por otra, el "deslizamiento" o la transformación de una cosa, responden al valor de la falta que, con su demanda de traducción imposible, no cesa de articularse en el sujeto. En el mundo todo es valioso, pero nada lo es. Tal es la lógica y el nexo por el cual el sujeto liga a las cosas y se encuentra ligado a ellas.

* * *

El mundo se expresa como idea y como objeto. Como idea, lo es por medio de la constitución del horizonte que lo circunda; como objeto, lo es en tanto cosa. Se expresa así tanto como tendencia trascendental de constituir una totalidad, como por la presencia sensible y múltiple de la cosa. Conlleva por lo tanto una doble fundamentación cuyo un único propósito persigue cubrir la nada de la falta. Así la cosa se define por el horizonte del mundo, y el horizonte por la cosa del mundo. La cosa se articula simbólicamente respecto del escenario del mundo, y éste respecto de la cosa. Y ambos sobre la nada finita de la falta. El mundo es uno en su pretensión de cerrarse en la totalidad de un horizonte, y a la vez múltiple según la dispersión simbólica que esa misma unidad impone de acuerdo a su diferir, o a la imposibilidad de saldar la demanda de la falta. El mundo se plantea uno, como totalidad, y múltiple en sus símbolos, según la misma indefinición de la demanda imposible. En este sentido el mundo adquiera la forma de un

texto compuesto de los diferentes símbolos que, en su diferencia, dicen también la diferencia de la falta.

* * *

Pero, ¿qué es la “cosa”?, pues en el mundo no hay propiamente como tal propiamente ente, sino cosa. La cosa es un fenómeno del mundo, y como fenómeno que es símbolo de una ausencia, no cabe designarlo más que como máscara. La cosa es un fenómeno de la falta. La máscara no es un objeto cualquiera, sino la esencia de una representación teatral, dramática, que expresa la voluntad de lo que falta, y que determinada al ente como cosa. El drama del mundo –angustia y soledad, muerte y culpa– se expresa como máscara, como cosa mundana. El mundo es el escenario de la representación de la nada, del deseo imposible, de la ausencia enmascarada.

Las cosas del mundo, y el mundo como o en la cosa, es la acusación objetiva que declara que la muerte ha sido despejada por un crimen. El crimen estriba en que el Bien –el originario ‘nosotros’ de su campo– sea comprendido como ente, y que el ente deba, como ente, producir un valor que se le adosa como falta. La cosa como máscara constituye la instauración de la dualidad, el reino del deseo que divide el ‘ahora’ con la distensión del tiempo de la falta, y, al fenómeno, de la impresentable ‘cosa en sí’.

* * *

La dualidad, que es un corte o una herida, no es más que aquello que caracteriza al mal. La mayoría de las palabras con que el mal se encuentra designado (dia-bólico, dis-cordia, dis-puta, di-sidencia, etc.), llevan el signo etimológico de la dualidad. Y es frecuente observar en diversas cosmogonías que, cuando no se relacionan con la dualidad del deseo (tal como en la expulsión del paraíso del Génesis, o en el mito órfico de la creación), lo hacen relatando un crimen o un sacrificio como origen de la existencia del mundo (tal como el descuartizamiento de Tiammat). El sentido mismo de la palabra crimen (“crimein”) se articula en torno al concepto de separar, o de escindir, y de producción (como robo, = quitar, al otro lo que me falta). El crimen, como tal, no es más que el acto mismo de la configuración de la dualidad. El mal pertenece a la dualidad fijada en razón de la nada finita, del límite o separación que ésta impone según el deseo de lo imposible. Si el mal podría definirse como “el sufrimiento destructivo impuesto al otro” (Oliver Clement), dicho sufrimiento o su violencia, debe ser comprendida originariamente como el acto por el cual se ha conducido el campo del Bien, donde el otro es propiamente él mismo, al ámbito del ente, y, a la vez, por un haber llevado el ente al Bien, para así ser traducido y forzado a la producción imposible. El acto por el cual se adquiere la mortalidad, no difiere y se corresponde con el mal y la culpa. La muerte y el mal no se distinguen, y más bien corresponden al ámbito de la instauración de la dualidad como experiencia del mundo. En el mundo, el otro ha muerto, y, el ente mismo, no puede ser como tal.

* * *

La cosa adviene como la concreción empírico-sensible de la violencia generalizada del mundo. Ella, la cosa, es la ‘totalidad concreta’ de la nada, el lugar sensible de la nada en la que se hace visible el mundo de los límites. Su realidad no responde a la del ente como tal, ni expresa la de la dignidad. Su consistencia y sentido

son ambiguos, oscilando entre la personalización del ente, y la entificación de lo personal; y esto según se encarna una doble y cruzada reducción entre inconmensurables, tal como lo son el ente y el Bien. Su modo de darse pertenece a la nada misma finita, como realidad sensible y practica en el trato cotidiano del mundo. La cosa no es, pues, ni propiamente ente, ni propiamente el campo del Bien, o ese "nosotros" interpersonal de dicho campo.

La cosa, por lo tanto, fruto de la violencia, es la ejecución misma de la violencia y aquello en donde se hace manifiesta. En ella no sólo no se deja ser al ente, sino además, y a una, no se deja ser al otro. Si el otro, es quien se encuentra plenamente presente en el campo del Bien, por el contrario en la cosa es aquello que se encuentra ausente, y, a la vez, en ella 'cosificado'. La cosa es doblemente violenta, primero respecto del ente, y luego respecto del otro. Pero esta segunda violencia –que, por así decir, se incorpora a la primera violencia efectuada al ente–, es aquella que puede ser designada, en tanto negación del otro, como un crimen. En la cosa, en términos concretos, y en tanto en ella se realiza la ausencia del otro, se ejecuta la muerte del otro. Por esta razón, es en el mundo, allí donde las cosas imperan como tales, donde la muerte es despejada por un crimen, y donde la misma es experimentada como una sombra que acompaña a lo cotidiano. Y, por este crimen, todo hombre recibe su carga de culpabilidad y se define como mundano; esto es, como 'uno' que huye de la muerte, y que, ocultándosela a sí mismo, se instala en el mundo y se dedica a los asuntos del mundo. El advenimiento de la cosa marca el descubrimiento de la propia mortalidad como autocomprensión determinada por la nada finita del deseo. Y, conjuntamente a la negación del otro, ella nos conduce hacia la comprensión de tenerse a uno mismo por cosa en el mundo. Del mismo modo que por la cosa hay la negación del otro, así también soy igualmente negado, condenado por el juicio anticipado de que el propio valer se hunde con el ente y permanece en éste como pérdida.

El horizonte del mundo, en donde se desarrolla la vida del mundo, muestra así siempre a la muerte en torno de sí. Esta muerte ya no es la muerte natural, propia de la caducidad del ente, sino una categoría del mundo, un modo de comprensión y de experimentar no sólo la existencia del hombre, sino a la realidad en su conjunto. Lo mortal, más que al ente caduco, se corresponde con la muerte que cada sujeto instaura por cuenta propia como experiencia del mundo, y que, por causa de la misma, dispone así de una culpa tan originaria como adquirida.

Cosa, fenómeno de la nada, rostro vacío del muerto, todo ello no es más que la representación del duelo por la muerte del otro y de la propia culpa. Un drama que, a la vez que ejecución de un sacrificio (intercambio), es la actuación de un crimen para la obtención de un beneficio imposible. Y también, una representación de la culpa y de la violencia que constituyen la esencia del mundo, del escenario del mundo.

Cuando el ente no es tratado como tal sino como valor de producción, entonces es tenido por cosa. El aprecio del mundo es el aprecio por las cosas del mundo. El mundo es apreciado por sus cosas. Pero las cosas sólo son apreciadas, no en función de su objetividad de ser tales, sino en relación a una diferencia que no puede ser saldada como ente, y que, sin embargo, se la tiene como algo que debe producir el ente y que este atesora. Y según esa diferencia, por la cual hay necesidad entitativa de un bien a producir, la totalidad de los entes se hallan ordenados de acuerdo a una estructura de bienes a producir. Se atesoran las cosas según la riqueza de la falta que albergan; es

decir, según la ilusión de la anulación de la falta. Se aprecian según la riqueza de la nada finita, es decir, como cosas en donde el ente falta y donde el 'nosotros' falta. La cosa es el ente juzgado por la falta, y tenida por objeto bajo el plus del deseo. Aquella siempre posee un plus de valor, el cual valor constituye simbólicamente toda su riqueza. El mundo es mundo en la medida en que las cosas son apreciadas por su valor, y, según tal apreciación, su legibilidad se encuentra ligada a una estructura de relación de valor.

* * *

Las categorías que definen a las cosas no se atienen al ente, sino, antes bien, son el reflejo de los conceptos enunciados por el sujeto del deseo. Así, no sólo hallamos que "algo" falta en la cosa –una falta tal que por su constancia se determina bajo la apariencia de substancia–, sino antes bien, y más originariamente, el que "alguien falta". La cosa no sólo es expresión de un falta puesta en el ente (un bien a producir, una causa o un fundamento), sino además es el símbolo concreto del otro ausente; semejante a como puede serlo la máscara mortuoria respecto a la persona viva. La cosa es una máscara y las categorías de ésta son las de la cosa. La cosa debe por lo tanto ser comprendida tanto como una entificación del Bien, como por igual, como una personalización del ente. La máscara es la cosa y se presta a la ambigüedad de una doble y necesaria lectura. Responde a una traducción del Bien desde el ente, y a una traducción del ente desde el Bien.

* * *

Si tal es como hallamos definida la experiencia del mundo, ¿esta le cabe al cosmos –con su connotación de más antiguo que el mundo–, aun cuando sus términos parecieran confundirse? Si el mundo es el mundo de la cosa, el cosmos nos asemeja al mundo y tiene por objeto al ente y no la cosa. El cosmos es lo absolutamente disímil del mundo. Por lo pronto, el cosmos no es más que el darse del ente mismo; es decir, carece de horizonte y no tiene otro punto de vista más que el ente. Pero, ¿qué es el ente fuera del marco de comprensión de la cosa? ¿Qué es el cosmos cuando cesa la constitución de la cosa según cesa la traducción de la nada de la falta y el horizonte del mundo? Si el mundo puede asemejarse a una huella en la arena del ente, por la cual se indica una falta puesta por el sujeto, el cosmos es ese resto de la arena que aún en la huella antecede y permanece cuando la huella es borrada. El ente es el resto que, como soporte, puede distinguirse en la huella del mundo, y que como tal, sin embargo, no ingresa, ni ingresará en la figura del mundo. Respecto al orden del mundo, el ente se asemeja a la arena de una playa solitaria que no presenta vestigios de la inscripción de ninguna forma. El ente es el otro orden, antes del orden imposible de la falta. Pero según el orden el mundo, para el hombre de mundo, "el cosmos más bello es como basura esparcida al acaso" (Heráclito frag. 124).

* * *

Pero, tal como no hay mundo sin falta, sin la dualidad que el límite de la falta impone, tampoco hay cosmos sin que antes vaya a producirse el cese de la falsa traducción o identificación del Bien con el ente. El cosmos requiere de una condición previa para llegar a ser tal: que el sujeto se retire en su modo de autocomprensión como cosa. Solamente ese resto, que es el ente como soporte del mundo, puede subir a la superficie en su propio su ser tal, cuando la dignidad del sujeto se encuentra

comprendida según el campo del Bien, esto es, en tanto distinto y separado del ente. Entonces, y así sólo así, el cosmos acontece.

* * *

El cosmos acontece, pero no es al modo una producción de la falta. Está ordenado, pero su orden no responde al imperar de la producción mediadora el mundo. Sus distinciones no se equiparan a las diferencias de las cosas determinadas por la falta. Como tal, el cosmos es el acontecer del ente mismo en su propia finitud, y en su propio modo de darse. Es decir, según sus distinciones pero sin diferencia, unitario, pero sin cierre en la totalidad de un horizonte. Es finito pero no determinado por el límite de un horizonte, sino de acuerdo a su ser con la Nada. Efímero o fugaz, pero no según el tiempo del indefinido imperar de la nada de la falta. Es unitario, pero no como la identidad necesaria para lo múltiple de la cosa, ni confuso como si fuese lo opuesto a las diferencias de lo múltiple. Según su finitud es como tal verdaderamente finito pues, se da a una con la Nada en la cual reside.

El cosmos es el ente en el orden de la libertad de la Nada. A esta pertenece y en ella se asienta. Sólo la Nada es quien establece las distinciones sin falta y quien reúne sin totalidad. Las distinciones y el ente mismo, en ella se originan y a ella regresan.

* * *

El cosmos es un ente unitario y único. La multiplicidad de la experiencia de las cosas puede llevar a suponer como equivalente la existencia de una multiplicidad de entes. Pero aquello que para las cosas es múltiple no son más que distinciones en el seno de un mismo ente. Es unitario sin totalidad. Es unitario puesto que es finito, y único porque no hay dos. Se dice 'sin totalidad' pues jamás es el mismo, ni la complejidad de sus distinciones puede ser seguida. El cosmos es como un río y nada de lo que en el se encuentra puede a su vez abarcarlo. Siendo jamás el mismo, su mañana se encuentra ya en el atardecer, parpadea, "se enciende y se apaga según medida", puesto que esta ordenado.

Todo aquello que según las cosas tenemos por múltiple, no son más que distinciones del múltiple modo en que el ente del cosmos acontece. Sus distinciones hacen que llamemos erróneamente múltiple a lo que es unitario. Estas distinciones siendo finitas como el mismo ente, son indefinidas de acuerdo a los indefinidos puntos de vista que se adopten respecto de las mismas. El orden complejo del ente requiere y abre la posibilidad de indefinidas visiones del mismo. Pero en general dichas distinciones comportan una estructura semejante al modo de lo incluido y lo incluyente, y a la vez, de aquello que se presenta y pertenece a la concurrencia en un mismo plano. Así, al modo en que el hígado incluye múltiples células hepáticas, y esta son incluidas, tales células son también incluyentes de las moléculas o los átomos que las conforman. Si desde un punto de vista puede tenerse al hígado por un principio, por así decir, que fija las posibilidades del acontecer de las funciones de sus propias células, desde otro modo de considerarlo, son las moléculas o los átomos quienes ahora establecen el marco de las posibilidades de cada conjunto que ellos envuelven. Según la perspectiva que se adopte, lo ínfimo es lo incluido en un sentido, y, a la vez, lo incluyente en otro.

Hasta dónde y hacia dónde se despliegan las distinciones y la complejidad de las inclusiones, ello pertenece al desafío de quienes quieran aventurarse. Lo más probable es que, como lo constata la labor científica, se pierdan en ella, o mejor que no se obtenga más que nuevas incertidumbres. Lo que puede tenerse por seguro es que el cosmos no es un caos, de lo contrario no habría ente; o bien, que es un orden complejo que sin cesar da cuenta de su prodigalidad y de su reposar, según su finitud, en la Nada.

* * *

Pero que el cosmos sea en sí mismo un acontecer sin falta, hace del éste un acontecer sin por qué, es decir, sin causa o necesidad alguna. Todo ocurre así y porque así ocurre. Aquello que corrientemente damos en llamar cosas, relaciones, y leyes que rigen a las cosas, no son más que esto: simplemente ocurre. Nada de lo que se tiene por constatado, y que luego vendría a expresarse por medio de una ley, implica necesidad alguna. Aún de aquello de lo cual se quiere partir como fijo, y que es tenido por propiedades elementales, aún de eso mismo cabe decir que “eso así ocurre”.

El ente no mide nada, porque no es medido por nada; salvo por la presencia misma de la Nada que da lo finito como tal, es decir, como aquello medido por lo sin medida. Porque la Nada no mide nada. ¿Cómo podría? Sin medida, el cosmos no ocupa espacio alguno, ni abarca ningún tiempo o duración. ¿Cómo comprender con algún sentido la afirmación que el cosmos posee una antigüedad de 15.000 millones de años? ¿Qué mide esa medida?

* * *

En la Nada todo se distingue y tiene su lugar, pero sin ser medido en base a alguna identidad a partir de la cual se obtengan diferencias. No hay diferencias para aquello que no puede ser comparado. En la Nada, todo se reúne, pero sin que lo reunido pueda designárselo como totalidad. La Nada no es una unidad de dominio, pero en ella el ente se encuentran reunido unitariamente, sin que nada le falte para ser lo que es, ni se vea reducido a otra realidad. En la Nada toda la realidad comulga pero sin una identidad última que impere, sostenga, o dé las distinciones. Las distinciones no dependen de ninguna identidad, ni de alguna necesidad de totalizar la experiencia que la tenga por referencia.

De un modo semejante a como las hojas de una rama “en” el árbol sirven y dependen de todas las demás, así se encuentran en el ente todas las distinciones, y cada distinción, a su vez, recibe de todas las otras. Del mismo modo que no hay diferencia verdadera entre la rama y el árbol –salvo para el discurso y la lógica– así tampoco la hay entre la realidad finita del ente y la Nada, como tampoco entre las distinciones del ente. Así el cosmos reside en la Nada. ¿Por qué florece el ente? Pero, ¿por qué no habría de florecer? ¿Por qué hay en el ente esto distinto de lo otro? Pero, ¿por qué no habría algo distinto de lo otro? La Nada no separa nada, y así todo lo separa. La Nada no reúne nada, y así lo reúne todo. Ni une, ni no reúne. Ni separa, ni no separa.

Por lo tanto el cosmos no es el horizonte del ente, sino el modo mismo de darse del ente. El ente no pide o necesita de un horizonte tal como ‘cosmos’, y que, como horizonte de una falta, sea su medición. Sin falta, sin necesidad de traducir nada, ni indicar una ausencia, el ente no se presenta como máscara. Por lo tanto el orden del ente

no es ni una totalidad, ni una multiplicidad. Ni el pino, la montaña, el río, la casa o la nube, se integran en una totalidad, o dependen de una totalidad. No son 'muchos', ni guardan diferencias, o posen algo así como límites. No son, ni una totalidad, ni tampoco muchos. Pero sin embargo son igualmente, al mismo tiempo, distinciones de lo unitario del ente.

Su estructura es la constatación de su modo de acontecer y la describen. Pero dicha estructura no implica ninguna necesidad, ni causalidad. En el cosmos del ente no hay un ser más y tampoco ningún ser menos; pues el tasar no hacen más que traducir la apreciación de un valor que falta. Siendo sin falta y no medido por nada que difiera, no cabe apropiadamente decir de él "antes y después", ni "aquí y allá", sino antes bien que tan sólo acontece "ahora", es decir, al unísono con todo aquello que, distinto, ahora acontece de un modo correlativo. El ente es un fuego, "cambiando descansa", como una llama que reside en el no fuego de la Nada. "Se enciende y se apaga según medida". Esto es, como acontecer de la Nada, efímero y ordenado, tal como un parpadeo. Es "ahora" donde se da, como un relámpago en el cielo de la noche; y si deviene, deviene ahora. Y sin embargo el cosmos, no es confuso, ni caótico. En general su orden, como estructura, muestra las distinciones en el ente como distinciones envueltas y envolventes, no separadas, es decir continuas, y, a la vez, articuladas en la forma de sus distinciones.

* * *

Toda noción y necesidad de causalidad se esfuma ante el acontecer de una correlación que es de hecho, y por tanto, de por sí gratuita. Toda causa o ley resultan tan relativas y ocasionales, que en definitiva debe sostenerse que no hay ninguna necesidad o leyes necesarias. El ente como tal no puede ser investigado, pues toda investigación en último termino no hace más que tomar al ente por cosa. Toda pretensión de investigarlo somete al ente a la falta y procura medir al ente según la medida de la cosa, es decir, según la identidad del límite (esa idealidad del mundo) que sólo persiste según el diferir de la nada de la falta (= máscara o fenómeno del Ser). ¿Pero cómo medir si aquello que se tiene por medida carece de medida? ¿Cómo disponer de una medida, si aquello que mide no puede medirse a sí mismo? Pero, ¿cómo sin medida habrá alguna ciencia? No hay ciencia sin medida. ¿Qué clase de medida vendría a disponerse cuando el sistema es móvil, y, siendo al menos dos sus elementos, se procura fijar la velocidad de uno, desde el punto de vista del otro? ¿Cómo medir? Acaso debiera redundarse hasta el absurdo, y preguntar irónicamente ¿cuánto dura el tiempo?, y también, ¿cuánto mide el espacio? Las medidas de un sistema por uno de sus componentes no pueden tenerse más que por una medida incierta, y lo incierto es todo que lo contrario de una medida. Si preguntamos ¿cuánto dura un segundo?, y además ¿cuánto medirá la extensión de trescientos mil kilómetros que recorre la luz?, pronto se comprenderá cuál es problema de la medida, y a la vez, la dificultad en la que se halla el mismo proceder de la ciencia.

Tan sólo por razones practicas o por sus beneficios, o por una ilusión, y en definitiva por hallarnos siempre acuciados por la falta, puede llegar pensarse que la ciencia sea algo verdadero. La ciencia, en razón que la mueve la falta de conocimiento, jamás se dirige al ente sino a la ficción de la cosa. Y tan ficticia y relativa como es la cosa, también lo es así la ciencia. Pues no hay ciencia del ente allí donde el conocimiento se dirige al ente en tanto un orden imposible que se busca.

* * *

El cosmos, siendo "ahora", él mismo es sin porqué. Pero toda respuesta supone un previo preguntar y todo preguntar no se atiene al ahora sino que se dirige al pasado en vista al futuro de la falta. Cuando se ha preguntado, aquello por lo cual se pregunta, eso mismo ya ha pasado respecto de la pregunta misma. Un espíritu práctico dirá que es despreciable por su carácter ínfimo. Pero la pregunta se establece en una dilación, y esto la vuelve inservible. Si se predica en dos momentos distintos la existencia de una misma flor, ¿acaso debería admitirse que esto es un atenerse a ella misma? Allí donde se pregunta por su causa, por la falta, por la cual la flor en el momento "a" ha pasado a la flor en el momento "b", ¿no se ha propuesto una tercera flor, la cual ya no es el "ahora" de la flor misma, sino esto otro: la reunión abstracta de "a" y "b", o una reunión que es más que "a" y "b" y que, a la vez, no es "a" y "b"? ¿Pero acaso podría articularse la lógica de la causa sin esa identidad? Y también, ¿habría identidad sin deseo? ¿Cómo entonces articular el discurso de la lógica allí donde el ente no se ajusta a la identidad del concepto? Pero también lo que se dice de un objeto, debe considerarse de dos o más objetos distintos. Así la concurrencia de las distinciones del ente, tal como una muchedumbre que se halla reunida, no tiene otra razón que la libertad de la Nada de la cual procede. ¿O se dirá que el gato es causa de la presencia del ratón; o que el canto de un pájaro es la causa del amanecer? Sin falta, no hay casualidad posible, ni necesidad de la causa. Solamente aquello que hay es el ente como acontecer de lo que ahora concurre, y en sus distinciones, y según un libre darse en la Nada.

* * *

El cosmos se manifiesta en su pertenencia a la Nada. Pero, tal como aquel que está sentado a la sombra de un árbol no es símbolo del árbol, así ni siquiera puede decirse que el cosmos sea símbolo de la Nada. En su seno, esas distinciones que llamamos objetos, y tal cual son, muestran su natural concurrencia con tros, pero no en función de su valor de producción, o de acuerdo a la necesidad de requerir alguna causa. La presencia de las distinciones del ente, para un mismo nivel, se muestran envueltas y envolventes –de un modo semejante a las 'mamuskas' rusas o a las cajas chinas–, e implica simultáneos y distintos modos de darse de las distinciones del ente. El cosmos es la trama misma del ente –el ente en si mismo– como el modo ordenado de las distinciones que concurren en la diversidad de sus planos y envolturas. Unas son del orden de lo ínfimo, como "el orden implicado", o incluyente, o que envuelve a otro, y otras lo son de lo incluido que se manifiesta como "el orden explicado" (David Bohn), como el correlato o la concurrencia simultánea, que se da a la par del primero. El cosmos se muestra como el conjunto de los correlatos de todo lo que acontece, ya como microcosmos, ya como macrocosmos, o a la vez, microscópico y macroscópico.

El cosmos no es la captación, ni efectiva, ni ideal, de todos las distinciones del ente, sino la experiencia de ese orden propio según el mismo modo de darse el ente. No es el cúmulo de cosas ordenadas, o por ordenar, de las sustancias limitadas y que se distinguen por su identidad y diferencia, sino la de una complejidad dinámica tal que no

cabe poder recortar, ni detener. El cosmos presenta una compleja coexistencia de sus distinciones, al modo, si se quiere, de un “vórtice esférico” (R. Guénon).

* * *

Pero si no hay semejanza entre el cosmos del ente y la cosa del mundo, tampoco la hay entre el orden del cosmos y el orden del campo Bien, y salvo por el hecho de que ambas son finitas y a una con la Nada, no cabe ninguna otra equiparación. Coexistiendo por separado, no se reducen entre sí, de un modo semejante a como el significado de un poema permanece independiente a la materialidad de la tinta. Así debe decirse que el campo del Bien no proviene, ni depende del cosmos; no puede ser hallado como ente, y sin embargo coexiste con el mismo.

Al orden del cosmos corresponde la distinción relativa en el ente mismo según acontece ahora como tal. Cada distinción es como tal una complicación. Todo se mueve, pero hacia ninguna parte, como igualmente no proviene de ninguna parte. Todo posee una forma compleja. Todo se correlaciona y guarda una posición en el seno de la Nada en la cual se asienta. Todo movimiento, forma, correspondencia y posición residen de acuerdo a su propia finitud en la Nada. De la Nada aparece lo que aparece y tal como aparece. De la Nada procede toda distinción y correspondencia y en aquella reposa. El orden es, por sobre todo, esa unidad y distinción de la Nada con lo finito: la del ente como ente, y la de la dignidad como dignidad.

CAPÍTULO XI
LA DIGNIDAD SUFRIENTE DEL OTRO HOMBRE

El dolor, como toda experiencia humana personal, es en ese sentido intransferible, y como tal no puede ser comunicado. Sin embargo sabemos que el otro sufre y que se le puede causar dolor. Estamos tentados, frente al hecho, a no decir nada y hacer silencio. Siempre hay algo de impudicia en hablar del sufrimiento del otro. Pero, según nos representamos tanto el dolor de la víctima, como la saña del victimario, cabe preguntar si acaso no estamos obligados a testificar. Ciertamente el hecho no es raro y la escena por repetida nos es familiar. La cuestión del número, y los modos de infligir sufrimiento al otro, hace de algún modo más urgente a que prestemos testimonio. ¿Qué sucede entre la dignidad y el sufrimiento? ¿Quién y qué es el hombre sufriente? No somos testigos imparciales, no hay modo de serlo. Estamos involucrados en la cuestión. Estamos obligados a responder por el sufrimiento mismo del cual el hombre es víctima o victimario.

* * *

Previo a cualquier otra consideración, sufriente significa que la dignidad propia del otro en tanto coexiste con el ente, en medio del ente, se ve sometido a las restricciones propias de dicha condición. Este tener que pasar por el ente, para dar cuenta de un orden diferente y separado, es aquello que cabe llamar la expresión sufriente del otro hombre. A dicha expresión de sí, primera u originaria, como presencia del otro hombre, y que no proviene de ninguna voluntad de traducción, es aquello que cabría llamar apropiadamente “rostro”. El rostro es la expresión sufriente de la dignidad del hombre, según padece y luce como ente.

Si frente al modo de darse del otro hombre, acojo su expresión, mi relación con él es libre y dirigida a su libertad. Si lo reconozco en su natural coexistencia en el ente, entonces reconozco su dignidad. Pero si es abordado bajo las condiciones del deseo y de la falta, entonces ya no lo comprendo como rostro sino como símbolo de la angustia en el seno de la estructura del mundo (deseo y falta que perduran cuando aun pretendiendo hacerle justicia al rostro sin embargo se lo concibe bajo la “idea del infinito” - Levinas). En cuyo caso, entonces, ya no es visto como ente personal en cuanto tal, y según se da, sino como máscara; es decir, como la representación determinada por la angustia, por lo tanto despersonalizado, tal como conviene a un personaje. Así, uno es el dolor en su modo natural de la dignidad de darse en el ente; y otro es el dolor que se deriva de la angustia y de abordar el cuerpo del otro como el cuerpo de la angustia. Este dolor se deriva siempre de una mala traducción, de una traducción imposible. El mal, como “un sufrimiento destructivo infligido al otro”, no es más que una mala traducción, o mejor, el mal de la traducción. Esta consiste en someter al otro a una demanda imposible, a que éste nos dé aquello que no puede darnos. El dolor que proviene de la angustia, siempre lo encontramos bajo el modo de una imposición que procura que lo dado naturalmente adopte una forma artificial. Es semejante a la trivial imposición por la cual se pretende que el pie sea quien deba amoldarse al zapato.

* * *

El ente en el cual reside la dignidad, el propio valor, es aquello que llamamos cuerpo. El cuerpo es el ente que, en su distinción, coexiste con la dignidad. No hay rehén, no hay secuestro, sin cuerpo. Ante todo, el otro hombre, cualquier hombre, es rehén de su cuerpo. La dignidad inicialmente es prisionera del cuerpo, del ente que le sirve de soporte. Lo separado de la dignidad no lo es sino en tanto dado en un cuerpo. La dignidad no pesa, no deja ningún registro, no puede ser medida, no es ente alguno. El propio valor no es nada. Su afirmación carece de toda materialidad y como tal no deja marca alguna. Pero la dignidad aunque no sea ente, sin embargo es en el ente. Depende del ente para expresarse y se expresa por medio del mismo.

En un primer sentido, que podría llamarse natural, cabe afirmar pues que el hombre como dignidad llega a ser sufriente en tanto padece el cuerpo. Con ello la dignidad no se ve menoscaba, ni disminuida, pero sí depende de las condiciones propias de aquel. Es pasivo respecto de las condiciones propias del cuerpo. El sufrimiento está ligado al cuerpo. Y esto no sólo por su sensibilidad y por su demandas orgánicas, sino por las posibilidades metafísicas que, según el modo de considerarlo, repercuten sobre la dignidad humana. Sólo porque somos rehenes del cuerpo, acontece que el cuerpo del hombre puede ser rehén del otro. No poder huir del cuerpo, y, a la vez, estar sometido a su condición para establecer una relación con el otro y la realidad, tal es como podría designarse al sufrimiento primario y natural de todo hombre.

* * *

Pero el cuerpo siendo un soporte de la dignidad, de por sí distinto o separado de esta, es tanto una relación hacia adentro, con uno mismo, como hacia afuera, hacia los otros o desde estos. Y es esta relación la que afecta, en general, el modo en que el cuerpo es sufrido y en que sufre el cuerpo. Si el sufrimiento revela siempre una pasividad ligada al cuerpo, esta pasividad no esta exenta de una relación que establezco con el mismo. Aun cuando se diga que éste representa lo inconsciente, en algún punto soy testigo de mi cuerpo, pues lo inconsciente se dice en relación a la conciencia. Y es esta relación la que determina en general el modo en que se presentará el carácter sufriente del hombre.

Pero disponer del cuerpo de acuerdo a una relación natural con lo dignidad –aunque dicha relación siempre subyace como supuesto– no es de ninguna manera lo habitual sino más bien la excepción. Pues, si por una parte esa relación es aquello que ya somos, por otra, de hecho, es aquello que debe ser alcanzado, al punto que esto puede ser enunciado al modo de una reconciliación con el cuerpo.

El cuerpo propio de la dignidad es sin falta, pues ésta no exige ninguna traducción, lo deja ser. Por lo tanto este cuerpo natural corresponde a ese comportarse que se aviene al obrar según la expresión budista de: “como, cuando tengo hambre; bebo, cuando tengo sed”. No es este el cuerpo de los fines productivos, no es una herramienta, no es el cuerpo del trabajador al que se lo somete al agotamiento tras lo cual habrá que reponer sus energías. No es el cuerpo mercancía de la producción, de la cirugía estética, dispuesto para la demanda de la ilusión visual del deseo. Por lo tanto, no se encuentra sobrevalorado, ni tampoco se lo tiene en menos. Él no se corresponde a “cosa” alguna.

El cuerpo de la dignidad no siendo sometido a la falta, entonces no se ve sometido a la traducción. No siendo símbolo de nada, entonces es como tal aquello que expresa. Sirve a la dignidad, pero no es su esclavo. Y por igual, a su vez, la dignidad lo sirve, pero no está alienada. Siendo separados el cuerpo y la dignidad, el sufrimiento que se deriva de la misma condición corporal es sin embargo carente de angustia. En este sentido el cuerpo, el frágil cuerpo, es un compañero de aventuras, no el final y la finalidad de la aventura. Pertenece, así, al modo esencial de la dignidad, el que el cuerpo sea como tal sin angustia. El cuerpo, como posada de la dignidad, se muestra como nuestro más peculiar e íntimo ser en el cosmos.

* * *

Por lo tanto, el carácter sufriente del hombre puede ser indicado, según el modo de relación que mantiene con el cuerpo, de dos modos: Uno, como "cuerpo de la dignidad" (rostro); otro, como "cuerpo de la angustia" (máscara). De acuerdo al segundo modo, el hombre concreto es, en general, sometido a una doble demanda y negación. Negación del cuerpo y producción de otro cuerpo. Negación de la persona y producción de otra que falta.

Si el cuerpo como tal es sede de la dignidad, la traducción y reducción del carácter invisible de la dignidad a lo visible del cuerpo significa al mismo tiempo la reducción del cuerpo humano a cosa corporal. Pero en tanto dicha traducción y reducción introduce una falta en el cuerpo, él mismo, ahora como cosa, se ve conducido a la necesidad de la producción de un cuerpo que falta, y adecuado a un otro que falta. La reducción es del cuerpo a la cosa. La demanda es que el cuerpo sea otra cosa. La reducción es de la dignidad de la persona al cuerpo como corporal. La demanda es que la alteridad, dada, sea una otra alteridad, que falta. El cuerpo de la angustia es tanto un cuerpo que falta, como un otro que falta.

El cuerpo es pues negado doblemente: primero en su reducción a la cosa; segundo en que dicha cosa deba ser otra; así, por lo tanto, negación del cuerpo y postulación de otro cuerpo. La dignidad es negada doblemente: primero en su reducción al ente; segundo, en tanto que la dignidad es postulada como un otro que falta; así, por lo tanto, negación de la alteridad de la dignidad y postulación de otra alteridad.

El cuerpo de la angustia se configura así no sólo en base a la negación del cuerpo de la dignidad, y su afirmación como la cosa corporal presente, sino además, también como negación del ese cuerpo actual, para que este vaya a devenir idealmente otro. El cuerpo, que originariamente lo es de una dignidad, se reduce a cosa, y ésta, a su vez, a aquello sometido a la transformación productiva de un cuerpo que falta para un otro que falta.

* * *

Que lo invisible, e intraducible de la dignidad, sea conducido a ser comprendido como ente y como una falta entitativa en el ente, tal es el carácter corporal del cuerpo de la angustia. Lo corporal es una reducción del cuerpo sometido a una doble demanda: la de un nuevo cuerpo para el advenimiento de un otro ausente. Su demanda bien puede ser definida como la utópica aspiración de producir un "hombre nuevo". En términos históricos es la actual pretensión productiva de la ciencia para que el hombre pueda

abandonar su condición terrestre y disponga de una nueva condición para que su existencia perviva más allá de la muerte del sol. El "hombre pos solar" (Lyotard), como el Golem, o el robot mecánico del pasado, es la metáfora productiva, que, en este sentido, lleva adelante, como progreso, la empresa científico tecnológica. Por lo tanto, según el cuerpo se encuentra sometido a un ideal utópico, es objeto de una demanda imposible. Pero aun llegando suponer el éxito científico, si su proyecto logra concretarse, y si aún el hombre siguiese estando allí, aún en ese caso, sin embargo, no podría esperarse que se cubra la brecha de la desproporción entre lo dado y la falta. ¿Acaso un nuevo cuerpo, por sí mismo, anulará la falta?

Hallamos, así, que la formulación utópica de la demanda de la angustia somete, por una parte, a la dignidad concreta hacia una reducción al ente, alienado en él, y, a la vez, por otra, lo conduce hacia una transformación del ente de carácter ideal como ideal del ente. Tal es la doble tensión a la que se ve sometido el cuerpo de la angustia. Esta doble tensión, en términos concretos, significa más sufrimiento; un plus indefinido de sufrimiento, de amoldamiento, si así puede decirse, a lo que no se es, encubierto siempre tras la ilusión de un porvenir indoloro. Pero, cuanto más conocimiento hay del cuerpo, más posibilidades hay de intromisión y de infligir dolor, hay más posibilidades efectivas de someter al otro a la condición sufriente del cuerpo de la angustia.

* * *

Pero además, dado que el otro hombre no solo guarda relación con su cuerpo, sino que se encuentra inmerso en la trama social, este mismo cuerpo se encuentra, a su vez, sometido a las exigencias productivas que dicha relación instaura. Por lo tanto, las demandas que se vierten en el cuerpo se superponen como por capas o estratos. Si bien provienen de un mismo origen, la angustia, también cabe diferenciarlos. Uno de tales estratos responde a la angustia existencial de carácter individual, pero el otro, a la configuración social que se impone en respuesta a la angustia. El cuerpo de la angustia es así objeto, por una parte, de la demanda directa de la angustia, y por otra de la demanda indirecta o elaborada de la relación social; demanda y relación social también ligada a la angustia.

Por lo tanto, el carácter sufriente del cuerpo de la angustia brota de esta complejidad e interrelación de lo personal y de lo social, originados en la angustia. Como tal conlleva a que el cuerpo se vea sometido al sufrimiento en razón de las exigencias de la producción social; es decir, de una producción tanto en el sentido de producción de la comunidad (instituciones) que falta (del nosotros que falta), como de la producción de bienes objetivos (de la demanda siempre insatisfecha de bienes), que siempre faltan.

* * *

Ahora bien, si hay un ente entre los entes capaz de ocupar el primer lugar de la demanda de un otro que falta, y ser así objeto de mis deseos, este ente no es más que el otro hombre. Ningún otro ente resulta ser más apto para presentarse como lugar de la falta, de la demanda, que el hombre. Sólo su rostro es pasible de ser abordado como máscara, es decir, como símbolo de la nada finita, o de ente que pide fundamento y donde alguien falta. En ningún otro ente hallamos más falta que en el rostro del otro hombre. Pues allí donde el otro se expresa, es donde también allí acontece, de un modo

privilegiado, el que advenga plenamente la falta como falta. En donde hay precisamente otro, la angustia cobra cuerpo, y en él más claramente luce el equívoco de que alguien falta (nosotros), como también que carecemos de toda clase de bienes, y de que somos mortales.

Acontece de éste modo, que allí donde se presenta sensiblemente el otro, en él se concentran las mayores expectativas para que la demanda sea satisfecha. De acuerdo a la proximidad de la misma presencia del otro en el ente, y en razón de esta misma proximidad, sobre él se dispara la demanda del deseo exigiendo a que dé lo imposible, o bien, que la falta sea saldada. Y precisamente por esta razón, de acuerdo a lo imposible de dicha demanda, el otro se convierte en aquel que se resiste a darla. En la angustia, el otro se manifiesta pues como aquel que se niega a darnos (nutrirnos) aquello que le demandamos. Se resiste a constituir el "nosotros" que falta; luego nos abandona. Se resiste a dar los bienes que faltan; luego nos los sustrae o roba. Se resiste a salvarnos de nuestra moralidad; luego nos condena.

Y es el otro, más que cualquier otro ente, quien con su presencia nos angustia en tanto nos amenaza. Pues precisamente allí donde el rostro es leído como máscara, la caducidad del ente se presenta no sólo al modo del ente en general, sino bajo el aspecto de una radical amenaza. Él por una parte, me amenaza desde su caducidad descubriéndome como mortal, y a la vez, por otra, en tanto libre, me amenaza como aquel que puede hacer efectiva dicha caducidad dándome muerte. En el seno de la experiencia general de la angustia, siempre "la muerte es el rostro del otro" (Así lo enuncia Levinas sin llegar a entrever el alcance de su significado).

Según la angustia traduce cruzadamente el ente y el Bien, así se deposita sobre el cuerpo del otro la mayor demanda y el mayor peligro. La reducción de rostro a máscara es la angustia misma, ya como demanda imposible objetivada (por lo tanto "resentimiento" del otro), ya, a la vez, en tanto caducidad del ente –ese mortal hundirse con éste– ligada a la libertad como amenaza mortal (por lo tanto el otro como "enemigo"). En la angustia, el otro no sólo es lo más deseado en la demanda imposible, sino que éste revierte en lo más "temible". El otro, en la medida en que se constituye en el lugar privilegiado de lo imposible de la demanda, da origen al "resentimiento", y también, según expone la caducidad unida a su libertad, es ocasión de amenazar mortalmente, al modo de aquello que puede darme muerte; por lo tanto da origen a la "enemistad".

El otro, según se manifiesta bajo el modo del cuerpo de la angustia, es aquel que, desde sí –según se niega a darme lo que me falta, y a la vez, me amenaza mortalmente–, suscita sobre sí el ser objeto del espíritu de venganza. Antes de ser víctima, el otro ya ha despertado, atrayéndola sobre sí, a la mirada de la venganza.

Por lo tanto allí donde acontece el cuerpo de la angustia, acontece a la par, y como el reverso de la demanda, a que éste sea objeto de venganza. Según el cuerpo de la angustia nos angustia, así también nos hiere y suscita ese resentimiento especifico que tiene al otro por enemigo. Detrás de la demanda de la falta, a causa de la existencia misma de la demanda, y como su centro, se presenta el espíritu de venganza. La angustia se venga de la angustia precisamente en el cuerpo de la angustia, esto es, en el cuerpo del otro.

En la misma medida en que el otro es objeto de la demanda imposible, su presencia –oculta tras los lazos benéficos de la convivencia social–, es, en lo profundo, blanco del odio. Para la angustia no hay ningún rostro inocente, por la misma razón de que no encuentra ninguna inocencia en el rostro. Éste, tanto nos amenaza como se resiste a que nos sea concedido aquello que falta. En el centro de la angustia, como una sombra que le pertenece, se despierta el espíritu de venganza que va dirigido al otro. Ya no vemos el rostro personal sino a la máscara del personaje como el origen de todos los males. El rostro, siendo naturalmente inocente, al devenir en el fenómeno de la máscara, como modo de comprensión del otro, se constituye en la muerte de mis deseos y en la presencia misma de la muerte.

* * *

Y porque hay un espíritu de resentimiento y de venganza, como un impulso oculto, por debajo de la superficie de la socialización funcional y productiva de la vida cotidiana, éste mismo espíritu aflora y alimenta toda condena y persecución de los otros. Y siempre es este mismo impulso quien, de tanto en tanto, en ocasión de la guerra, se manifiesta como una erupción destructiva que asola a la otra tribu, a la otra cultura, a la otra raza, a la otra nación. El espíritu de venganza que reside en la angustia, siempre se dirige al otro como enemigo. Para la angustia el otro es en primer lugar, y a priori, culpable.

* * *

El cuerpo de la angustia, por lo tanto, no se corresponde al rostro, sino a la máscara. Pues la máscara es aquello que ante todo está vacía, pues en ella el otro, la dignidad del otro, siempre falta. Su revés es la nada finita de la falta, esa ausencia indefinida puesta por el deseo. Si fugazmente, y como un raro acontecimiento, brillase el rostro –pues no hay máscara sin rostro y este siempre permanece–, su vislumbre y el recuerdo de su existencia pacífica pronto será reabsorbidos por la ilusión y los hábitos de la angustia. Pero la máscara no es, de hecho, un fenómeno abstracto –aunque su constitución metafísica sí lo sea–, sino siempre integrado en el mundo. La experiencia común no es la de una pura máscara vacía, sino la de un fenómeno al que se adjudica, o al que pertenece, un personaje concreto; es decir, como fenómeno articulado al discurso y argumento de ser en el mundo. La máscara es siempre la máscara del personaje según es definido por su función y su valor en el mundo.

Si la máscara es la violencia ejercida al rostro –violencia manifestada como cuerpo de la angustia, y constituido por la traducción del deseo de la falta como modo de abordar al ente–, su manifestación en el mundo como personaje también se encuentra ligada a la violencia. La conformación de la máscara de un personaje, se corresponde a una forma específica de violencia y de sufrimiento. Y no puede ser de otro modo, pues el personaje es ahora el otro en tanto traducido y reducido al valor y al rol asignado socialmente para la producción del mundo. La máscara siempre pertenece a algún personaje, siendo este quien encarna y representa el papel que le cabe dentro de la producción de la representación del mundo. Por lo tanto hay una violencia y un dolor infringido que acontece genéricamente, en primer lugar, por el simple hecho de ser un personaje; pero luego, y en segundo lugar, hay otro sufrimiento que se ciñe a la distribución y variación específica en que son determinados los personajes. Si bien "personaje" es todo aquel que, en general, porta una máscara y que como tal me

amenaza, sin embargo, esta amenaza no es semejante a la que corresponde al papel de enemigo, y que es exterior al propio mundo, respecto de aquella que le cabe al otro que conforma y se encuentra en mi mundo. En el primer caso me amenaza de un modo absoluto; en el segundo de un modo relativo y difuso, diluido.

El personaje es quien, a su modo y en el trato habitual, me amenaza. Es tanto aquel que se presenta bajo el papel del enemigo (el ajeno), como también bajo el aspecto del habitante cotidiano de mi propia ciudad. Así según impera la angustia, hay un imperar general de sufrimiento que afecta a todos los personajes por el hecho mismo de serlo, es decir, por no ser reconocidos en su dignidad. Pero la constitución de la máscara, y la asignación concreta de un personaje –en tanto se encuentra destinado a la conformación y representación productiva del mundo, y está de acuerdo al modelo del mundo por el cual es mediada la falta–, ello implica la imposición, a escala social, de un universal no dejar ser, y por lo tanto de sufrimiento. Pero, a la vez, de un modo específico, también presenta una circulación distributiva del sufrimiento que se inflige según las diferencias de los papeles que toca cumplirse. Por lo tanto puede indicarse que se padece de dos modos: uno, en tanto el rostro se ve reducido a la condición de máscara del personaje (ser sujeto y cuerpo de la angustia); otro, según se adjudica este u otro papel, como distribución social del dolor y de carácter diferencial.

* * *

Se verifica, pues, que hay personajes porque hay mundo, y viceversa. Pero el mundo sólo es posible porque hay alianzas expresas o tácitas entre personajes. Si todo otro es mi enemigo, entonces él nos amenaza con su presencia. Pero también, a la par, se constata necesariamente que es a él a quien buscamos con el deseo de poder superar la falta del “nosotros”. Bien puede comprenderse el sentido por la cual se convoca al enemigo: para establecer con él una alianza e integrar así una banda o una nación. Se llama al enemigo con un doble propósito: tratando cubrir la ausencia del nosotros, y, al mismo tiempo, poder enfrentar a los otros. De este modo, se tiende tanto a disminuir el número de enemigos (en cierta medida pues la angustia requiere de enemigos) y el temor de vernos amenazados, como también se procura obtener la ilusión de dejar de estar solos.

La comunidad es un pacto de no agresión, un arreglo temporario, lleno de desconfianza, primero para neutralizar el peligro de quien tengo a mi lado, y enfrentar a los otros, y segundo para reparar la soledad. El resentimiento y la amenaza mortal ante el cuerpo de la angustia, se aviene bien a un pacto precario de no beligerancia, y, a la vez, con la finalidad de la producción de la comunidad que falta. Ese pacto, ese acuerdo, en tanto implica la necesidad de un texto argumental para la configuración productiva del mundo, o de la comunidad –sea pre-reflexivo o un “contrato” racional–, implica la distribución funcional de roles, de personajes concretos que lo representen. El texto argumental es como tal un modelo por el cual la angustia y falta son mediados. Y esta mediación, en tanto no dejar ser, es causa de sufrimiento.

Por lo tanto, el sufrimiento que, en general, le cabe a la dignidad en su condición de personaje, consiste en que la misma sea ponderada como un valor relativo, de acuerdo a como se encuentra representada por un puesto que cualquiera puede ocupar –nadie es imprescindible y todos pueden ser sustituidos–. Este sentido genérico de conformar un valor funcional, se encuentra acompañado por un sufrimiento corporal

global según el costo creciente que demanda el sistema: más bienes, más producción, más racionalidad productiva, es decir, incremento incesante de la exigencia de eficacia y eficiencia, y por tanto restricciones al cuerpo presente. Dicho de otro modo: más gastos para prolongar la vida y alejar la muerte, más gastos para producir más bienes económicos, más gastos bélicos como necesidad de incrementar la defensa contra la amenaza. Hay así en la reproducción del modelo, ese que compete al propio mundo, el costo de un sufrimiento global referido tanto a la dignidad como dirigido al cuerpo, que debe ser pagado.

Pero luego, en segundo lugar, hay además un sufrimiento más determinado y que se reparte según las posiciones de los roles y que compete a las diferencias entre los mismos. Por lo tanto, además del sufrimiento global propio del sistema del mundo, se despliega un sufrimiento específico distribuido según la estructura misma en que se organiza y se expresa el texto de dicho mundo. Por debajo del sufrimiento general no todos sufren lo mismo, ni del mismo modo.

* * *

Resumimos lo dicho. El sufrimiento natural del cuerpo deviene en corporal cuando el rostro es convertido en máscara, y la dignidad personal es convertida en el valor del personaje. El cuerpo se vuelve corporal cuando el rostro como cuerpo de la dignidad es reducido al cuerpo de la angustia. Hay cuerpo de la angustia cuando la dignidad es sometida al modo de comprensión de un valor entitativo que falta en el ente, cuando el cuerpo es símbolo de un valor que entitativamente falta. El carácter personal de la dignidad es convertido en personaje cuando al cuerpo de la angustia, cuando a la máscara vacía, se le adjudica una posición de valor funcional en la estructura social como discurso para la producción del mundo.

El cuerpo de la angustia es el cuerpo de la dignidad convertido en “enemigo”, es decir, como aquello que es objeto de resentimiento y de venganza. De resentimiento, en la medida en que no me da aquello que solicita la demanda del deseo imposible. De venganza, porque desde la caducidad de su entidad libre, me amenaza mortalmente, es decir, me amenaza de muerte. El cuerpo del enemigo se expone culpable y como objeto de venganza. El resentimiento y la amenaza mortal, con que me enfrenta el cuerpo de la angustia, se aviene a un pacto precario de no agresión, y, a la vez, a un acuerdo para la producción de la comunidad que falta.

El cuerpo de la angustia si se presenta claramente en el enemigo, en cambio se diluye en la mediación social, entre las articulaciones que responden a la estructura y al discurso por el cual se instaura el mundo propio. El cuerpo de la angustia, siendo una máscara vacía, adquiere el valor y la función de un personaje dentro del texto del discurso del mundo. El enemigo desaparece de mi mundo –encubierto bajo el ropaje de los personajes que integran la vida cotidiana– y se desplaza hacia aquella región que escapa a la esfera del propio mundo. El enemigo es todo aquel que pertenece a un espacio distinto del mundo habitual y familiar, se lo encuentra en aquello que está fuera. Fuera de los límites de mi mundo.

* * *

Ahora bien, y para una geografía del sufrimiento, bien pude preguntarse

en dónde está el dolor, o en qué lugar se da provocar sufrimiento. En su distribución, ante todo, el dolor se desplaza hacia fuera de los límites del mundo, hacia ese cuerpo de la angustia, ajeno, que es el cuerpo del enemigo (o que es “el cuerpo enemigo”). El dolor en él no está socializado, luego está permitido que éste sea objeto de todos los maltratos y vejámenes. Por lo tanto, él puede ser violado, torturado, robado y matado, porque es de por sí culpable. El extranjero, el diferente, no lleva el rostro de la inocencia, por el contrario, antes de todo juicio, él es ya culpable. El distinto, el exilado del mundo, porque constituye el cuerpo de la angustia, o el lugar privilegiado donde se condensa la falta, fuera y frente al propio mundo, es por lo tanto aquel que debe padecer o ser suprimido.

Pero, paradójicamente y al mismo tiempo, también necesitamos del enemigo como lugar de la falta. Pues mientras haya un enemigo que ofrezca la ilusión de que la falta puede ser suprimida, también persistirá la ilusión de que la precaria paz del propio mundo habrá de sostenerse. Tenemos necesidad del enemigo y de la guerra, para disponer de un lugar para la falta y sostener la ilusión de que ésta pueda ser suprimida. Mantener la paz del mundo, requiere siempre del garante de un nuevo enemigo. Si falta, por el contrario, se resquebrajará el mundo, y el enemigo se volverá en la necesidad del “enemigo interno”. La guerra de este modo se volverá civil, será entre facciones ideológicas religiosas, o económicas, y se hará necesaria hasta por “razones de seguridad”. Mientras haya un enemigo, un cuerpo principal de la angustia, éste se constituirá en el cuerpo de los mejores padecimientos. El será en cada caso quien deberá sufrir, sin importar su condición sexual, ni su edad. Pero faltando fuera, se lo buscará entre los miembros del propio grupo. Alguien siempre debe padecer como objeto al que se destina los efectos de la angustia.

* * *

Si el lugar del sufrimiento que se destina al enemigo se presenta exterior y definido, en cambio para aquellos que pertenecen a un mismo mundo, el sufrimiento se encuentra diluido al igual que el cuerpo de la angustia; es decir, el dolor acontece mediatizado por los lugares en los cuales el modelo del mundo se traduce en funciones y posiciones de valor. Pues en el mundo son los personajes aquellos que sufren según encarnan la representación de la falta, y esto de acuerdo a como dicho mundo los distribuye e impone.

Ahora bien, lo que el enemigo es en general al mundo, como destinatario externo del dolor, ahora, en el seno del propio mundo, el mismo le cabe a la periferia diferenciándose respecto de su centro. Si hacia al centro se concentra la ilusión del mayor prestigio y la mayor concentración de riquezas y de poder (de esa ilusión del poder, de poder enfrentar el poder de la muerte), hacia los bordes del círculo se acumulan los descartados y los excluidos, tanto de los beneficios económicos como del reconocimiento. De ellos se dice con gran precisión que “se caen del mapa”. Son los que padecen la obligación del pacto, pero que casi no llegan a disfrutar de ninguno de sus beneficios. Ya porque en ellos se expresa más abiertamente la falta, o porque exhiben un lábil compromiso con las normas, estos mismos son quienes dentro del sistema despiertan los mayores temores. Desde este punto de vista, ellos son los más peligrosos, pues casi no tienen nada que perder y todo por ganar. Real o imaginario, ellos son la sombra que acompaña la ilusión del mundo. Y porque son los que más padecen, son, para la lógica de la angustia, quienes deben, al mismo tiempo, sufrir más.

Tal es la lógica del sufrimiento: quien más sufre entonces debe sufrir más. Sobre el hombre indefenso y caído la multitud descarga sus golpes.

Si el sufrimiento, que tiene por objeto al enemigo, se dirige así hacia el exterior, fuera del mundo, el que tiene por objeto a los marginados, se orienta, dentro del mundo, hacia la periferia. Así, en torno al trazo de un límite, en torno a los márgenes del mundo, un poco más allá y un poco más acá de su frontera, se distribuye y se concentra el área de mayor sufrimiento. Bien conocido es que en los bordes del mundo, tanto física como simbólicamente, se encuentran los que poseen menos prestigio, menos bienes, menos poder y peores condiciones objetivas de vida. El resentimiento y la venganza, o el odio, se dirigen allí donde más luce la falta; y donde hay más falta hay una mayor amenaza, para la cual se requiere, luego, el que sea destinado allí el mayor castigo. Allí es también en donde ya no hay casi nada que perder, y en donde cualquier pacto presenta una gran fragilidad y tiende a romperse. En los límites del mundo, el dolor y el delito van juntos. A ambos se los halla en la parte inferior y más periférica del sistema del mundo.

Los personajes, los actores del mundo, son ese acontecer por el cual se da una distribución del sufrimiento, que corre a la par de una distribución del prestigio, del valor que se asigna a una función productiva, y a las posibilidades de disfrute de los bienes producidos. Cuanto más anónimo, o menos visible sea el lugar que se ocupe, y cuanto menos posibilidades de disfrute haya, entonces habrá más sufrimiento, un plus de dolor que, demás esta decir, siempre excederá a la suma de la carencia de bienes objetivos.

De este modo, los personajes presentan grados de marginalidad creciente, proporcionales a la distancia que guardan respecto de la cima del mundo, del centro donde se encarna la ilusión, por así decir, que la falta puede ser saldada. La cúspide del mundo, como la llama para la mariposa, atrae y constituye el altar del sacrificio. Hacia ella confluyen el conjunto de los personajes que se esfuerzan y compiten entre si por llegar a ese lugar vacío. Si la cima pertenece a un momento dado, también dicho centro se desplaza en el tiempo proyectándose hacia el porvenir. Así, el conjunto se pone en movimiento, y se sacrifica, para dar alcance a esa cima que jamás se encuentra verdaderamente presente, sino tan sólo sostenida por la promesa del porvenir. La nada finita de la falta corroe el presente de los seres reales y alienta la pervivencia ilusoria de su misma estructura, como a una cáscara vacía. La vida concreta es así sacrificada en su conjunto en aras de una ilusión imposible. Su costo es un “dolor agregado”. No sólo hay el dolor de las restricciones que el mundo de por sí impone, sino ese otro requerido para la reproducción localizada de dicho mundo.

Hay una obsesión en el espíritu de venganza, y es la de dirigirse contra aquello que, bajo la forma del límite, lo hiere. Pues siempre aquello que hiere, no es más que aquello que corresponde al límite imposible de la falta, y que luego se presenta como el cuerpo de la angustia. La enemistad tiene la forma del límite, de la dualidad entre esto y aquello, de la máscara de alguien que nos falta en el ente. El límite siempre es el enemigo: sea el enemigo fuera del mundo, sea el de los excluidos y marginados dentro del propio mundo. Ellos son los “manchados”, los tabuados, los chivos emisarios de todas las culturas y de todos los tiempos. Y siempre es en el límite donde, al mismo tiempo que se engendra la lejanía del otro, su condición de extranjeros, se prepara la coraza defensiva o sanitaria para acercarnos a los mismos y luego perseguirlos. Y siempre, siempre, se encontrará una razón que venga a justificar el hecho para que sobre

ellos caiga –para ellos, que están al borde de la ley– todo el peso de la ley. Aquí no hay nada de aquello de amar al enemigo. Una disposición semejante sería por de más peligrosa para cualquier mundo. Su misma acción tendería a borrar las fronteras que nos protegen ilusoriamente de la angustia, como, a la par, vendría a obstaculizar la producción ilusoria que sostiene al mundo.

* * *

El dolor o el sufrimiento, bien podría decirse que constituyen la ética del mundo. Tal vez –y esto quizás no sea en definitiva más que el corazón mismo de esa ética– la misma podría expresarse por medio del enunciado de tres mandatos: “debes ser un cuerpo”; “debes ser un medio”; “debes ser otro”. Por la primera, la dignidad se ve unidimensionalmente sometida a la condición corporal; por la segunda, se la convierte en un valor de cambio; por la última, se la destina a la muerte bajo el concepto de la mortalidad.

Según la primera de estas sentencias, mediante el dolor, deliberado o no, infligido en el cuerpo del otro, se induce, en quien lo padece, en sostener la primacía del cuerpo, a que sólo se atenga a ese modo de compresión corporal. Mediante su dolor, y estando a mi merced, este deja de constituir un peligro para mí. Gracias al dolor del cuerpo se procura obturar la dignidad reduciéndola al modo del ente para que deje de faltar; pues mediante su sufrimiento, es el otro quien en sí mismo padece la falta, en un sentido si se quiere aberrante. De acuerdo a la dinámica de la angustia, o del deseo, cabe una doble alternativa: o bien el otro es tenido como símbolo de la falta del Bien, pero cuya falta soy yo quien la padece, o bien puede invertirse la relación, y tenerlo a él por quien sufre la falta de la ausencia del otro. En el primer caso él constituye el objeto ilusorio de mí pasión (sufrimiento), de lo indefinidamente perseguido. En la segunda alternativa, es el otro quien en sí mismo “sufre” la negación de dicha pasión; se lo hace sufrir, de acuerdo a la exclusión del reconocimiento de la falta en mí. En este sentido, es el otro –no yo– quien sufre en carne propia esa negación que hay en mí de haber una falta en el otro; sufre a causa de la expulsión de la pasión que me aqueja. Y cabe decir, precisamente, que según le paso mi falta, él sufre por mí. La anulación de mi pasión, de mis padecimientos, son padecidos ahora por él, puestas en él.

De acuerdo a la segunda afirmación, allí tampoco se remite al valor de la dignidad en cuanto tal, sino en tener al otro tan sólo por medio (un medio de producción), o bien por un valor relativo y funcional (es decir, útil). Aun cuando se tuviese la impresión de que el otro vale “algo” dentro del discurso social, sin embargo, de hecho, y por la misma razón, significa que su dignidad ha sido como tal negada. El valor de la dignidad no guarda ninguna relación respecto al valor funcional y relativo que se le asigna como personaje. El reconocimiento de su valor no responde al propio, sino que se encuentra traducido y reducido a la posición que ocupa en el discurso, de acuerdo con la cual se le otorga el grado de importancia, o ese calificativo de ser más o menos “importante”. Por lo tanto, en la trama de los puestos o de los personajes, a la dignidad no se la reconoce como tal, sino que se la usa en tanto se la traduce.

De acuerdo a este modo de dirigirse al otro, allí caben todas las formas de manipulación e instrumentación; todas las cuales configuran, en lo esencial, distintas formas de marginación y descalificación. Ciertamente todos los miembros de la comunidad gozan de alguna distribución y distinción valorativa, propias del sistema

social, y, según este, así todos valen algo. Pero siempre, de una u otra manera, se parte de la consideración general de que todos son medios; y en ello, por lo tanto, radica el menosprecio y la denigración de dignidad para el conjunto de lo individuos.

En cuanto a la tercera obligación, se fuerza al otro a que éste no se reconozca ya como el Bien que es, sino a que "deber ser" otro, y un otro acorde a la traza de la forma utópica propia del modelo social al cual pertenece. Pese a que el ámbito del espíritu pertenece al de la libertad propia y separada del campo del Bien, sin embargo la utopía se adjudica la pretensión de realizar el espíritu, y, bajo dicha invocación, fija como ideal deseado el deber de que el otro deje de ser como tal él mismo y pase a ser otro. La consigna de la disciplina social, de la educación ciudadana, de la cultura, no se reduce más que esto: ser otro, para una comunidad que falta.

Ciertamente la utopía pasa por tener en alta estima al espíritu, pero bien pronto demuestra históricamente que no conduce, en grados diversos, más que el exterminio del otro o la propia autodestrucción. En la sentencia de "tu debes ser otro" –tal como "país desarrollado", "verse físicamente bien", o desde otro punto de vista, "fiel musulmán" o "judío ortodoxo"–, no puede hallarse ya ningún reconocimiento del carácter entitativo del otro, ni tampoco de aquel que compete a la dignidad. Por lo tanto, el sufrimiento engendrado por este mandato se desarrolla en el seno de un discurso que no puede menos que calificarse de insensato. Su postulación expresa prácticamente una omnipotencia desencajada, por lo tanto una irracionalidad que, de un modo y de otro, acaba por dar lugar a la primacía de la violencia y al odio en que la angustia se traduce.
Y no importa que la utopía no alcance una formulación expresa. No por silenciosa deja de ser utópica. Aún le es suficiente que se obre prácticamente como nostalgia, y hasta como impotencia; pues también en el "no puedo" hay el deseo de un "debería ser otro".

La omnipotencia de la utopía se devora tanto a la dignidad como al cuerpo del otro concreto. El extermino físico y espiritual del otro, constituyen el anverso y el reverso de esa voluntad de no dejar ser a que cada cual sea como él mismo, sino que deba ser "otro". Esta empresa se expone a sí misma bajo el imperio de una gran voluntad de sacrificio (por la libertad, el progreso, el mañana o la justicia social), de sacrificarlo todo en aras de una irracional producción de lo ausente; y que no es más que "nada". Aquí, en el sacrificio, es la inmolación el verdadero momento de la producción. Su realización corresponde al nihilismo teórico y práctico, en cuya hoguera se pretende hacer coincidir, en un mismo instante, al ente (presente) y a la falta (sea de la "idea" o del mito), tal como si la destrucción del ente fuese a dar ahora lo simbolizado, o bien, como si la nada finita pudiese acontecer ontológicamente en un ser acabado. En la inmolación, el sacrifico es la paradoja de que, en único instante, la producción sea equiparada al consumo, que la producción y el consumo acontezcan simultáneamente en un mismo punto. Si bien cabe admitir la distinción entre ideología y utopía (P. Ricoeur), también debe decirse que hay tan sólo una cuestión de grado entre lo ideológico, por el cual el otro se encuentra designado como medio para la realización práctica del mundo, y lo utópico, que al fin acaba por desbaratar dicha práctica, bajo la pretensión insensata de establecer una idea que debe ser impuesta en un grato tan elevado que acaba por consumir al ente y borrar a la dignidad.

* * *

La máscara, y la relación social que esta supone, no es de por sí el hombre mismo, sino un modo de abordarlo. Y si hay máscara es porque antes y en primer lugar, hay también rostro, y sólo a partir de este aquella puede ser constituida. El rostro no nace del deseo, ni se asemeja a la idea del infinito respecto del infinito. No es símbolo del deseo, sino expresión de una dignidad que se expone como ente en medio del ente, es decir, sin falta.

La máscara no deja, así, de presentarse ambigua según remite siempre a una experiencia originaria del rostro que permanece desoída y que le sirve de soporte. Y según acontece esta ambigüedad, del mismo modo se encuentra abierta la posibilidad de que la ilusión del deseo sea rota. Dicha posibilidad de ruptura pasa por alcanzar el límite mismo de la ilusión. Según su propio impulso y movimiento, la ilusión alberga y conduce hacia una desilusión radical, en donde ya no se espera nada, ni se desea nada, y en cuyo seno nos es dada posibilidad de descubrir el rostro sin falta. De hecho, la ruptura siempre se encuentra presente y no cesa de parpadear en medio de la ilusión del deseo y su objeto; se encuentra siempre dada en esa misma persecución imposible de la falta. Pero ese percibir el rostro tras la máscara, o permitir que la interrupción acontezca, e instalarse en ella, tal es la posibilidad misma de dar cabida a que la realidad se manifieste como tal. En el seno de la interrupción de la ilusión, es posible una conversión existencial, cuyo correlato es tanto la acogida del ente mismo, en general, en su finitud, y la del otro hombre, en su peculiar ser tal.

El hombre sufriente –el único real con el cual nos encontramos en la condición de ente–, sufre más de la cuenta porque no es visto como tal, o porque es visto bajo los modos de una traducción imposible. De acuerdo a la comprensión propia que determina el deseo, se ha creído, injustificadamente, que el otro hombre, en su otredad, no podía ser más que deducido a partir de la transposición de uno mismo aplicada a una experiencia empírica, sin poder así dar cuenta de la presencia misma del otro, ni evitar el imperialismo y el narcisismo que ello suponía. Por otra parte, para la hermenéutica ahora pareciera que debe tenérselo por aquello que designa el nudo de una construcción histórica. Por lo tanto, sólo relativa y válida respecto a como se define un término dentro de un sistema que evoluciona, es decir, como un momento que expresa tan sólo un estado del sistema del desarrollo productivo.

Pero no vamos ciegos a la experiencia. Lo primero sabido, es ante todo el otro. Previamente vamos al ente munidos de la experiencia del otro en nosotros, y, de acuerdo a la misma nos cabe encontrarlo dado como hombre en su misma expresión de ser otro. El otro no nos queda a trasmano, sino que nos es tan cercano como nosotros mismo. Acerca de él, y de acuerdo al "nosotros" de la propia dignidad, hallamos su testimonio en la experiencia de la angustia, en la soledad que acontece con el hundirse del ente, o bien, en esa afirmación pura de la angustia de un "ausente", libre y consciente. E incluso está allí cuando lo torturamos y se le da muerte. En el seno del deseo de la angustia, cabe afirmar que si buscamos al otro, si nos dirigimos a él, sólo es posible en tanto ya lo hemos experimentado, y, únicamente bajo dicha condición, cabe tenerlo por aquello que debe ser hallado. Este simple reconocimiento de un saber del otro, nos coloca en una posición receptiva tal que nos permita comprenderlo como una dignidad en el ente. Acontece, pues, que ante el rostro del hombre sufriente, ante su rostro, su expresión nos es familiar. Su presencia nos habla como el signo de un significado que no designa nada del mundo, que se fuga del ente, y que, sin demandar, ni admitir tener que ser otro,

desde sí mismo deja pasar la bondad de su dignidad, y la abismal libertad en la cual reside.

El temor de convertirme sólo en ente, y que la propia dignidad del "nosotros" se hunda con él, nos hace experimentar la falta de otro en el mismo rostro del otro hombre. Sólo así se lo lee como máscara, y se lo define como "cosa". Tal es el peligro por el cual nos vemos amenazado y por el cual amenazo. Y según este peligro y su temor se asientan como relación social, en dicha relación, el hombre padece y ya no es visto como tal. Aquello que padece corresponde a que no sea tenido en cuenta como sufriente, esto es, como una dignidad venida al ente.

CAPÍTULO XII
EL CORAZÓN DE LA FILOSOFÍA

¿Cuál es la relación entre la filosofía y la dignidad? O bien, proponiéndolo de otro modo: ¿es la dignidad un tema entre otros a los que se aboca la reflexión, y ahora como una cuestión de la época, o cabe más bien indicar, en algún serio sentido, una pertenencia esencial entre la filosofía y la dignidad? Tal es la pregunta que se hace necesario formular, pero no como una interrogación más, sino como la primera y la más originaria de las interrogaciones. Pues no habría ninguna interrogación, ni la posibilidad misma de interrogar, como tampoco, en consecuencia, filosofía posible, si no aconteciera el hecho de que la dignidad o el Bien fuese aquello que siempre, y en primer lugar, está en cuestión. En este sentido no hay ningún problema para el pensar, ningún pensar mismo, si no estuviese en juego en medio de ello la cuestión de la dignidad como dignidad cuestionada. Sólo en tanto la dignidad se encuentra cuestionada, es por lo cual acontece la cuestión, la posibilidad de interrogar, y en consecuencia la posibilidad del pensar. Pero sólo hay cuestión allí donde la dignidad es comprendida, al modo de la angustia, como aquello que se hunde con el ente, y para el cual se busca remediar la falta investigando acerca de su posible fundamento. En este sentido, únicamente acontece la posibilidad de la interrogación como tal, en orden a la puesta por el sujeto de la nada finita de la falta. La interrogación es el modo de responder ante el cuestionar mismo de la nada finita respecto del destino de la dignidad. El pensar, y la interrogación que lo lleva adelante, son determinados por la importancia que se adjudica el sujeto mismo según se descubre como dignidad en el seno de la angustia. El pensar se mueve, en consecuencia, según responde al hueco de una nada finita que se ha abierto en el ente; esto es, según la dignidad es aquello que, habiéndose comprendido ilusoriamente como ente, viene a faltar en el ente mismo. La pregunta misma viene de la falta; aquella es un prestar atención a una falta que padece la dignidad y que, como problema, pide ser resuelta. La cuestión es como tal una cuestión de "importancia", y lo es de la dignidad cuestionada.

* * *

Tal vez podría ser tenida por una figura excesiva, o un recurso retórico, el que vaya a preguntarse por la empresa filosófica en términos tales como el "corazón de la filosofía". Sin embargo, este término poco técnico de "corazón", mucho antes que la palabra "esencia" ocupase el centro de la empresa teórica del discurso filosófico, supo aludir tanto al núcleo o centro de la realidad, como, simultáneamente, a la sede de una facultad intelectual más universal y trascendente que aquella que, posteriormente, le cupo a la razón con su sede cerebral. Así, puesta tal interrogación, en primer lugar, por medio de la misma se trata de preguntar por el núcleo central, en donde se origina la tarea filosófica, y que vendría a caracterizar objetivamente su naturaleza. Pero, en segundo lugar, y de acuerdo a su otro sentido, se interroga también por el corazón mismo, como símbolo de la sede de un modo de comprensión y discernimiento. Así, por medio de esta interrogación, tendríamos supuesto que el corazón de la filosofía lo hallamos en el corazón, o expresado de otro modo, que una filosofía del corazón revierte en el corazón de la filosofía.

* * *

Pero, por atenernos al ámbito de lo cordial, cabe decir que el mismo se encuentra connaturalmente unido al campo del Bien y a la afirmación de la propia dignidad. En consecuencia, al abordar lo propio de la filosofía, esta consistirá en atenerse al campo de lo cordial, y, según este, al trato y consideración de todo aquello que amamos. No de otro modo la filosofía pertenece a la esfera de lo cordial; siendo tal pertenencia, según el caso, de dos modos: uno en su origen, y en otra, desviada. Se encontrará en su origen, cuando aquella se ciña a la experiencia de la existencia del campo del Bien, separada y en su radical diferencia, respecto del ente. Por el contrario, se sale de su medio y se aparta, cuando su discurso se convierte en ontológico, cuando la mirada aborda a la realidad dividiéndola entre la exterioridad visible del ente y lo que falta por ver del ente, o cuando se anuncia al fantasmal "Ser" como el salvador (avatar, acontecer o "eregnis'), venido o por venir, lógico o trascendental, para rescatar a todo ente caído.

* * *

De un modo o de otro, siempre que se da en hablar de lo "cordial" sabemos que no designa a algo distinto del amor. Pero el amor tiene su propio objeto. Este pertenece a la operación misma de la dignidad, y al conocimiento que propiamente cabe a dicha operación. En el campo del Bien, o de la dignidad, amar y conocer son simultáneos. El Bien es aquello que se conoce porque se ama, y porque se lo ama inmediatamente se lo conoce. No de otro modo el amor, propio de la dignidad, descubre y tiene su propio objeto, y este es el Bien como "Nos". Fuera de la dignidad, el campo del Bien permanece cerrado. En él, el amor posee su objeto en el acto mismo por el cual ama.

Por el contrario, amar lo que no puede ser amado, sería semejante a no poder conocer aquello que se desea conocer. Y no hay otra cosa para el amor más que aquello que se abre en el seno de la propia dignidad. En este sentido el amor al conocimiento no es distinto al conocimiento de lo que se ama. Sin embargo, allí donde impera la falta en el ente, dicho conocer del Bien, y que no es de ente alguno, no deja de ser considerado más que por una mera ilusión de la conciencia. Pues, para el conocimiento que obra desde el punto de vista de tener al ente por la primacía de lo efectivamente real, aquel otro conocimiento pasa por ser tenido como puramente subjetivo e irreal.

Pero el caso es que si no hubiese algo amado, no habría conocimiento alguno, ni siquiera como posibilidad. Al respecto, y como condición general, no puede dejarse de advertir que no hay otra medida más que aquella en donde la experiencia de la dignidad se tiene por referencia, y por la cual todo conocimiento no sólo encuentra en ella su finalidad, sino también obtiene los indicadores de su realización, a saber: que el conocimiento debe ser inmediato como a la vez sin falta.

* * *

No podemos menos que tener por cierto –y por ello fuente de la certeza y la certeza misma–, ni pensar lo contrario, sino esto: no se puede amar más que aquello que le reconocemos una dignidad, o que de por sí merece ser tenida por un Bien, o un valor, sin opuesto, ni desigualdad. Sin embargo, también constatamos que se llega a amar aquello que no debe ser amado, o que llegamos a tener por un valor digno de estima respecto de algo que no lo es. Pero en tal circunstancia, bien puede pensarse que se ha deslizado una confusión, y que, como fruto de un desvío, se ha constituido una

“discordia”. Cuando amamos aquello que no cabe ser amado, tal como sucede con frecuencia, entonces se lo busca sin hallarlo, y, en medio de tal condición, se instala una pena aguda, esa angustiosa desdicha, hecha del mortal deseo y desilusión.

Pero si somos conducidos a amar algo que no puede ser amado, con ello no se ha hecho más que dar con aquello que corresponde a la definición del deseo. Pues en esto consiste el deseo: en procurar tener aquello que no puede ser tenido, en solicitar de un objeto aquello que este no nos puede dar, o en dirigirnos a un objeto bajo la condición que vaya a producir aquello que siempre falta. Si “amar” es tener por mira un Bien, o mejor estar en el Bien, y así una dignidad que sabemos, en cambio, “desear”, será tanto como buscar dicha dignidad allí donde falta, y por lo tanto, de hecho, ignorarla. Mientras el amor tiene y sabe, el deseo carece e ignora. La ambigüedad de este último estriba en saber, por una parte, lo que se busca y, al mismo tiempo, por otra, y en tanto lo busca, en someterlo a una condición por la cual se ignora dicho saber. Por tal razón, bien puede decirse que el deseo se edifica como ignorancia. Por él se verifica que la búsqueda de la evidencia jamás podrá verse cumplida en la misma medida en que se desea lo evidente. Siendo así, la falta de evidencia no sólo es aquello que conduce, sino aquello que también sostiene a la evidencia misma. Si hay evidencia, siempre resultará dependiente de lo que no lo es, de que hay algo que se busca. En la evidencia, por su misma pretensión de querer lo evidente, habrá algo que siempre le falta. Si hubiese pleno saber, ciertamente, no se buscaría, pero si hubiese absoluta ignorancia, tampoco se buscaría. Así, al deseo de conocer no le cabe necesariamente más que pertenecer al corazón; pero dicha pertenencia lo es según un desvío del mismo. Este desvío corresponde a la ignorancia propia del deseo: amar lo imposible, o lo que es semejante, buscar la evidencia de aquello que no puede jamás hacerse evidente.

* * *

Puede señalarse, por lo tanto, que se presenta un desvío del corazón y del conocimiento, allí donde hallamos que el ente se encuentra confundido con el Bien; es decir, cuando se ha forzado al ente a no ser él mismo, y, a la par, se ha oscurecido el campo del Bien como Bien. O igualmente: cuando la dignidad propia y la del otro hombre son vistos como algo del ente, y, desde allí, determinados como algo que falta en el ente y buscado como ente, entonces el conocimiento ya se ha propuesto a sí mismo como una aporía que se aparta de lo cordial.

Lo desviado guarda dependencia respecto de aquello que, como origen, se ha desviado. Puesto que el desvío lo es del origen, por lo tanto su alejamiento, a su modo, testifica su propia condición y de aquello respecto de lo cual se aparta. Si tal es el caso, ¿no debe admitirse que así también se cumple para el conocimiento filosófico? En este sentido, ¿no bastaría señalar aquí la permanente pasión que acompaña al pensamiento –esa peculiar ansiedad–, para no dejar de advertir que posee un interés que supera toda imparcial y anodina falta de información respecto de un ‘saber qué’? Más claramente: ¿Acaso no hay en el conocer una pretensión que lo antecede y que reviste a su actividad? ¿No empieza el conocer por aquello que, como tal, no es ningún conocer, esto es, por un desear?

* * *

Desde el comienzo, y como origen, el Bien pertenece al corazón de la filosofía, tal como al corazón le cabe el conocimiento y la certeza del mismo; conocimiento, sea bajo el modo reflejo y desviado del deseo de saber, sea, en cambio, al modo natural de su ser tal en el Bien mismo. En este sentido, no puede sorprendernos que, en el destino de la filosofía, se haya presentado una oposición y ambigüedad en su designación por la cual se la ha enunciado ya como búsqueda del saber, ya como el saber mismo. Así, en el pasado, fue dicho que todo hombre estaba destinado a la filosofía según posee un "deseo natural de conocer", o esto otro, de que ella consiste en "un conocimiento que se busca" (Aristóteles "Metafísica"). También, igualmente, hallamos que el título de su perdurable presentación fue, no el de disponer un conocimiento racional, sino el de "amor a la sabiduría". Para en ambos casos resulta ostensible que el centro, tanto teórico como experiencial, gira en torno del Bien. Como deseo de saber, lo ha sido siempre de una evidencia que falta, pero que impera atrayendo según un Bien que falta. Y como conocimiento cordial, lo ha sido de un saber actual del Bien en el cual se esta (Plotino o Levinas). En razón de este núcleo común, la filosofía, en general, ha podido desplegarse así, ya desde el deseo, como producción de un conocimiento que debe ser alcanzado en el porvenir(determinado por lo imposible que siempre falta), ya, en cambio, como praxis cordial radicada en un saber del amor, es decir, en base a la radical experiencia del nexo interpersonal de la propia dignidad, esto es, como manifestación de la experiencia del Bien y su radicación en la Nada.

La filosofía no puede evitar hallarse siempre ante la disyuntiva de una doble posibilidad de realización: una, la de emprender el camino de la ignorancia bajo el ropaje de la búsqueda del conocimiento; otra, la del efectivo saber cordial, alcanzado por medio de la comprensión de la angustia. El camino de la ignorancia pertenece al camino del deseo. Su desvío principia con la exclusión de la Nada y de lo finito como tal, sustituyéndolos por la máscara pensable de la identidad ontológica, por medio de la cual se manifiesta esa peculiar nada finita de la falta. Y de acuerdo a la visibilidad de la máscara de la identidad ontológica (esa primacía del fenómeno y de la constancia ilusoria de su esencia), esta identidad –según su apariencia ontológica como medida y fundamento–, ha pasado a obrar como principio, tanto de la racionalidad, como de lo finito. Las distintas variaciones y versiones en el modo de "pensar el Ser", no han cesado de estar bajo el imperativo de la producción de la realidad en tanto deudora de una deuda, de una realidad que siempre falta. Y esta falta, o bien ha sido enunciada como Ser y poder-ser, o bien, cuando esta tesis se ha vuelto imposible, como la afirmación de la sombra vacía de un hueco detrás de la máscara. Pero en cada caso, en su mismo despliegue discursivo, y en orden a la racionalidad, no ha podido impedir que se declarase que, detrás del gran escenario del conocimiento, aquello que lo mueve, proviene de la ignorancia inscrita en el deseo de saber. Aún bajo el afán de racionalidad, hallamos un más allá de la razón; ese otro principio intelectual, del cual sólo da cuenta el corazón, y que, en relación al campo del Bien, hace posible otro saber y otro quehacer filosófico, el cual no esta destinado más que a la posibilidad de la realización de nuestra propia dignidad.

¿Cómo obviar, pues, la afirmación que aquello que mueve al pensar ya no es más del orden del pensar, tal como "ser y pensar uno y lo mismo", ni que la ecuación "el pensar, es el pensar del Ser" ya no cierra sobre sí, sino que, antes bien, se abre hacia aquello que le antecede, y que no guarda ya ninguna semejanza con dicha ecuación? Aquello que el conocimiento procura producir como saber, no es semejante, ni al pensar, ni al Ser. Sin embargo, en medio de ello, hay algo anticipadamente siempre

sabido. Esto sabido radica en el Bien. Pero también esto otro: que dicho Bien es aquello ignorado en tanto buscado como ente en el ente. Aquello que se sabe es el Bien, pero aquello que se ignora se encuentra determinado en querer hallarlo desde la perspectiva del ente.

En consecuencia, la filosofía, como una actividad reflexiva acerca del hombre y de la realidad, si bien tiene la apariencia de solo ceñirse y regirse por principios racionales, ya desde el comienzo no hace más que dar cuenta de hallarse asentada en el ámbito de lo cordial como el lugar ignorado de su trascendencia y libertad. El corazón de la filosofía no pertenece a la "esencia", ni a la habitación del Ser en el sujeto, sino a ese residir en el campo del Bien. En este sentido, más radical que el pensar es el desear conocer, pero más radical que dicho desear, es aquello que mueve tal desear. Lo que mueve al corazón, aún en su desvío, no es el Ser sino el Bien. Su cordialidad corresponde a la receptividad y donación de la bondad propia del campo del Bien.

No es, por lo tanto, el pensar quien mide la altura de la tarea filosófica, sino la experiencia de la propia dignidad en el campo del Bien; o bien, es la experiencia del el "nosotros" que se pronuncia en tal dignidad, y la acción compasiva que se impone en la captación del otro como sufriente. La altura de la actividad filosófica no es teórica, no está dada por la primacía de la pura actividad reflexiva (la cual cree que no debe rendir cuentas más que de su coherencia y racionalidad, tal como cuando se afirma la neutralidad de la ciencia respecto de la ética), sino, antes bien, por la bondad que cordialmente se reconoce en el otro, y que, ante él, de acuerdo a su dignidad, procura hacerle justicia según su condición en el ente, esto es, en tanto hombre sufriente.

La estatura de la filosofía, pese a la preponderancia de su sesgo discursivo, es antes práctica que teórica. Antes se inicia con la pregunta ¿dónde? (R. Greaves) que por la preguntar ¿qué? El amoroso "¿dónde habitas?" se anuncia anticipadamente como guía antes que toda pregunta acerca de "¿qué es?" Se mueve como praxis compasiva de la dignidad. Sólo mediante ella se da testimonio del Bien. Su "teoría", la tesis, es la previsión de la dignidad del otro; y el gesto compasivo, su enunciado acabado. Su postulado no se obtiene por obra de alguna deducción racional o subjetiva, elaborada por el sujeto, sino de acuerdo al orden mismo en que es dada la experiencia de la finitud en su conjunto. El gesto compasivo, destinado al sufrimiento según la presencia del otro, es "natural", y, como tal, constituye una expresión de nuestra verdadera naturaleza. Este gesto es la sabiduría misma. Su saber es incomparablemente sabio, y no se alcanza, ni puede ser superado, por cualquier conocimiento teórico.

* * *

Siendo consecuentes, no podemos menos que admitir que la búsqueda del conocimiento sobrepasa a la de una curiosidad extrema, y que es algo más que esa apariencia cerrada del conocimiento por el conocimiento mismo. El conocimiento no puede dar cuenta de sí mismo, pues aquello que da cuenta de su necesidad no es como tal conocimiento alguno, sino antes bien un Bien que falta. La rectitud que busca el conocimiento, todo conocimiento, se curva ineludiblemente. No da en el blanco. Dice desdiciéndose. Procura su rectificación y tras ella fracasa. Su misma e incesante rectificación pareciera ser el modo propio del andar de la filosofía, a saber: querer volver al origen, recomenzar siempre. Desde hace tiempo la filosofía habría cesado si no hubiese un deseo que sostiene a dicha rectificación. Así, aquello que en esta suele

pasar por conocimiento, no es, en definitiva, más que una "formulación" de deseos, y desvíos. Juzgarla por la utilidad que brinda, como si fuese un toque de realismo en su defensa, en verdad nada significa respecto de aquello que efectivamente se ha logrado. Un conocimiento que se reconoce a su mismo por la falta, por lo que ignora, aún cuando se declare modesto, no puede verdaderamente decir de sí mismo que lo sea. No hay facilidades, ni arreglos posibles respecto del conocer. Admitir un conocimiento relativo es contrario a lo que se pretende afirmar con conocer.

* * *

Ahora bien, si aceptamos sin reparos que impera una confusión que afecta al ente y a la propia dignidad, y que ello implica tanto la negación de la dignidad misma, como también del ente como tal, a ese estado de confuso no cabe más que llamarlo "desprecio". Si también nos es dado comprender que dicha confusión es aquello que históricamente ha dado origen al pensar filosófico como actividad fuera del origen, igualmente no puede ignorarse que la filosofía, en su conjunto, y tal como la hemos conocido –aún sin descalificar la nobleza de sus fines y de reconocer su titánico esfuerzo contra la ilusión–, no ha cesado de brotar del desprecio, y que, desde tal posición, se ha pronunciado acerca de la realidad. Los filósofos son y han sido grandes despreciadores. De un modo u otro, el nombre que ha conducido y que lleva adelante la ejecución de dicho desprecio es aquel que se lo ha designado en términos de "necesidad del fundamento", es decir, bajo la abstracción y supuesto de dar con el "Ser" (sea como sea que se lo haya pensado). También, a la par, y en consonancia con la búsqueda de ese fundamento (y esto aún cuando se haya negado su posibilidad), el desprecio se ha realizado por medio de sus herramientas metódicas, a saber: el criterio de la evidencia y el principio lógico-ontológico de la identidad. Por esta razón debe declararse que, antes que de la admiración, la filosofía ha brotado del desprecio. Si la admiración pareciera que no pide nada bajo la formula del "¿por qué?", ya se la ha torcido hacia el desprecio de la falta. Pues no cabe ninguna duda que allí en donde se busca la causa y la evidencia, hay falta, y ya no se deja ser ni al ente ni al Bien, y se traducen el uno por el otro. El desprecio consiste precisamente en que la dignidad ha sido descartada a una con el ente mismo. Y según se articula el desprecio, entonces sobreviene la indignidad del pensar.

Desde el desprecio, el pensamiento filosófico, ante la inocente caducidad del ente y frente a lo otro de la dignidad, se consolidó en aquello que, por una parte, se constituyó como subjetividad del sujeto (ese hueco sensible del 'ego' como anámesis fallida e imposible del deseo de la falta), y, por otra, en aquello otro que, tenido por el 'sumum' de toda objetividad, se dio en llamar "Ser" (trascendente y fundante). Para dicho pensamiento, la dignidad, o el Bien, no han pasado por ser más que una cuestión sentimental (aunque lo sea en otro sentido); visto como algo que nunca puede ser claramente pensado, ni seriamente considerado más que como puramente irracional, sin distinguir claramente que lo irracional tanto agrupa aquello que está por debajo como por encima de la razón. Formulándolo en el sentido más ambiguo, el discurso filosófico no ha encontrado jamás verdaderas 'razones' últimas para la dignidad. La dignidad no ha sido su tema expreso, sino el "Ser", o su reverso, esto es, la nada en el ente.

Sin embargo, siempre y pese a todo, aún tal desprecio y deshonra lo han sido de acuerdo a la imposibilidad de desprenderse de la dignidad; esto es, que aún en tanto negada, así también igualmente ha sido sostenida como herida y nostalgia. Por este

motivo, la experiencia de haber caído en la indignidad, no cesado de anunciarse bajo las interrogaciones suscitada por la angustia. Preguntas tales como las referidas a la causa última (¿qué es el Ser o dónde hallar un fundamento y cómo conocerlo?), el destino ‘pos mortem’ (¿qué nos espera? y ¿cómo salvarnos del tiempo?), la política (¿qué es la comunidad o cómo constituirla?), la justicia (¿qué es lo justo o cómo dar a cada uno lo que se le debe?), todas ellas, y otras más, no son más que temas que se originan en un pensamiento que es deudor y que sólo da cuenta de la falta.

* * *

Pese a su aparente aspecto puramente teórico, la filosofía no ha dejado de ser al mismo tiempo algo distinto. A pesar de su expresa valoración por la definición de los conceptos y por el uso coherente de los mismos, el discurso filosófico, al igual que la ciencia, no han dejado de sostener, sea de un modo expreso o velado, la necesidad de una rectificación de la visión cotidiana de la realidad. En este sentido fue denunciado todo aquello que habitualmente se afirmaba como verdadero o real, pero que, sin embargo, resultaba dudoso y no exento de crítica. Pero a la par, también, y atravesando el ejercicio teórico de la sospecha, siempre ha estado propensa en su mismo ejercicio a dar alguna indicación “metódica” por la cual a todo hombre le cabría la posibilidad de “salir de la caverna”, o de resolver “la prueba del laberinto”, por medio de un giro o de una “conversión” tal que le permitiese verse liberado de la ilusión y ser conducido a la realidad misma.

Según la filosofía ha sostenido la necesidad de alguna conversión, con ello también ha dado muestra que ella se había comprendido a sí misma en el punto de partida, como desvío. El intento de pasar del no saber al saber, ha supuesto tanto un cambio en la posición del sujeto, o una modificación de su modo de estar, como también una variación en la captación de la realidad. Por lo tanto, de un modo o de otro, jamás la actividad filosófica se ha encontrado limitada o reducida a la mera elaboración teórica, atenta tan sólo a la razonabilidad o coherencia de su discurso. Una y otra vez, se ha comprendido a sí misma como algo más que especulación, a saber, como una actividad soteriológica, como una práctica liberadora tal que conduzca a la experiencia de la realidad en si misma. En consecuencia, jamás se ha visto limitada a la sola disputa de las ideas, ni a la mera reflexión acerca de la realidad, separada del propio destino del pensador. Siempre ha estado acompañada de la pretensión de alguna praxis –aún sin conciencia expresa–, por medio de la cual alcanzar una experiencia liberadora.

Con demasiado frecuencia se ha olvidado, o se ha tendido ha pasar por alto, a la faz no especulativa de la filosofía, como si este aspecto se tratase de un agregado secundario, cuando no risueño, según el cual aquella se extralimitaría de lo propio. Sin embargo la misma, de un modo inevitable, ha procurado desbrozar un camino que permita superar lo ilusorio en vista a experimentar la realidad. El conocimiento, de un modo o de otro, se ha encontrado comprometido con una praxis que conduce precisamente a la realización experiencial de dicho conocimiento. De este modo, el discurso filosófico no ha dejado de reconocer que si no se sale de la caverna, o no trata del camino que conduzca afuera, entonces tampoco su discurso queda habilitado para hablar de la ilusión. La seria consideración de que no habría más experiencia que la de lo ilusorio, que no hay un afuera, ni senda hacia él, carece de todo sentido y como tal suprimiría a la filosofía misma. Los enunciados acerca de la realidad, o la crítica de esta, son en sí mismos ya un movimiento ligado al tránsito hacia dicha experiencia. Hay un

pensamiento irónico allí donde se reconoce la ilusión y al mismo tiempo se declara la imposibilidad de superarla.

* * *

La filosofía supone esta pretensión de poder pasar de lo ilusorio a una realidad a la cual debe reconocerse como tal. Ahora bien, ¿qué significado habría que adjudicarle a dicho pasar de lo ilusorio a lo verdadero, a la cual se ha creído llamada la filosofía, aun cuando más no sea como aspiración, sino el de "conversión", o giro, y también de método? Con lo cual, no se trataría de lograr la formulación de un nuevo principio, o de una nueva posibilidad teórica, sino de indicar y llevar adelante un procedimiento que desemboque en una experiencia distinta de la realidad, tal que el sujeto se vea liberado de la ilusión en la cual se encuentra.

A la filosofía no le es extraña sostener una praxis y que la misma sea concebida como conversión. Con lo cual su misma actividad puede decirse que se encuentra definida doblemente, por una parte, por el desvío en donde se encuentra, y por otra, por la necesidad de un regresar y rectificar de su propio estado. Pues, en su tenso y condensado punto de partida, y previo a cualquier bifurcación posterior, siempre, y en todo caso, no ha podido dejar de articularse sobre la experiencia de la angustia como desvío inicial y respecto de cual debía decidirse. En razón de la necesidad de esta decisión, que es también un modo de comprensión, o bien ha avanzado hacia el incremento del desvío y de acuerdo al desvío, o bien, ha tenido la posibilidad de retroceder hacia su estado previo. Por lo tanto, el discurso filosófico no ha podido, ni puede dejar de hallarse comprometido con la puesta en práctica de la conversión de la angustia. En este sentido, su finalidad no vendría a consistir más que en la ejecución efectiva y experiencial de una plena y tajante discriminación entre el ente y el Bien, de tal modo que, partiendo de lo discordante de la falta, de la dualidad de la angustia, vaya a regresar a la unidad cordial.

Por lo tanto, si a dicha praxis le cabe adecuadamente el término "conversión", la misma debe ser llamada "cordial", en razón de que gira hacia un atenerse al Bien como Bien. En este sentido, su realización no cabe ser presentada por medio de un discurso más coherente, o de una mejor y más consciente captación de sus límites, ni tampoco por disponer de conceptos más rigurosos. Su posibilidad requiere de algo más que de medios discursivos, de un modo semejante a como la supresión del hambre o de la sed no se produce por medio del razonamiento acerca de su necesidad. Si bien cabe que la reflexión venga en su auxilio, en cuanto a la sensatez y posibilidad de su realización, el peso de la conversión, sin embargo, cae sobre la experiencia misma. Pero si la conversión no puede ser comprendida como una obra teórica, tampoco debe decir que dependa de un obrar voluntario, puesto que la voluntad se halla inscripta en la misma constitución del deseo (ego). Por el contrario, dicha acción más bien debe responder a una entrega a los dictados del corazón, a un puro atenerse al sólo obrar del Bien. Pues alcanzar la rectitud del Bien pertenece al movimiento espontáneo de la dignidad, en todo semejante a como un objeto –una rama o un árbol– que viene a recobrar su posición natural, tras verse liberado de las ataduras que lo retenían forzadamente curvado.

* * *

Pero, del mismo modo que por la angustia se descubre, en general, la necesidad de la conversión, cabe decir que dicha conversión, tanto puede acontecer bajo el indefinido modo de la huida de la angustia, como bajo el directo afrontar a la angustia como tal. Por la primera, la filosofía sigue el largo camino de la desilusión, ese que va indefinidamente de desilusión en ilusión. Por la segunda, se ciñe al corto camino de la experiencia de padecer a la angustia como tal. Según la primera, la conversión se encuentra anunciada en el porvenir, y se procura dar a la filosofía el camino seguro de la ciencia. Sin embargo su destino no se efectúa y permanece en suspenso como posible, a la espera de un saber que falta, o de un regreso al cual se aspira. En este sentido, la conversión no llega a su propio desarrollo sino hasta que se haya hecho efectivo el fracaso del deseo, y se admita, además, la posibilidad de otra alternativa que no sea la del mero reconocimiento de la ilusión; pues, al respecto, una desilusión que se detiene en si misma, se obtura a sí misma bajo un nuevo modo de ilusión. Sólo en la misma medida en que fracasa el deseo, y descubre que aquello que encubría y que lo originaba era la angustia, así, en igual medida, se alcanza la esfera de las posibilidades propias de la angustia, esto es, como posibilidades benéficas.

Sólo afrontando a la angustia como tal, le cabe a la filosofía obrar su propia conversión. La “conversión cordial”, sea por un camino corto o largo, consiste en ser conducidos hacia a la más acabada experiencia de la angustia; pues es allí mismo en donde nace la confusión del deseo. Así, en la misma media en que la angustia sea experimentada como tal, así también se abre la posibilidad de su rectificación, esto es, que la angustia pueda ser superada. La conversión por medio de la experiencia de la angustia, por lo tanto, implica un modo distinto de abordarla o de estar en ella; dicho otro modo corresponde a la disolución del deseo, a la negación de todo intento de traducción que procure hacer visible aquello que se desea.

Si la angustia, por una parte, se muestra ‘oscura’ –tal como habitualmente es experimentada según un no poder ver lo que desea ver–, por otra, puede ser tenida por ‘clara’ según se ve iluminada por la afirmación con que la dignidad se afirma a si misma. Según como es enfrentada la angustia, la misma puede desarrollarse, o hacia la claridad del ente iluminado por la nada finita de la falta (y tal es el desvío), o bien, hacia la claridad de la separado del ente y del Bien, es decir, a la captación de lo finito como tal en su residir en la Nada (y tal es el retorno al origen). Mientras que para algunos sólo hay la noche de la angustia, para otros, en cambio, en ella acontece la salida del sol en la existencia. Este sol es otro sol; su visión desacostumbrada bien pueden causar una resistencia o una ceguera pasajera.

* * *

Tal vez nada sea más necesario que lograr atenerse a la más seria consideración de la angustia –y esto tal y como ella es– para que el pensar permanezca fiel a su propio origen. Pues, según se atenga a la angustia como práctica metódica, así también le puede ser concedido el que vaya a abrirse a las posibilidades de sus tensiones. Sólo la filosofía encuentra su más propia realización cuando trata por todos los medios, no sólo de impedir la huida o de no ocultar la angustia, sino, antes bien, procura dejarla ser tal, y así permitir que pueda desenvolverse e intensificarse a como esta de lugar. Pues sólo en la angustia, y a partir de la misma, encuentra la filosofía el modo propio y originario de su conversión cordial como praxis que conduce a la experiencia de la dignidad.

En tal sentido "la praxis filosófica" supondrá un dejar que la angustia crezca hasta lo inaudito, hasta lo insoportable, para alcanzar su propio "no-poder- más", como cesación de la ilusión del poder o de querer poder lo imposible. Entonces, y sólo entonces, en medio de esta, y pese a su carácter dramático, todo puede acontecer de un modo semejante a como ciertos objetos ligeros pugnan por subir a la superficie, aun cuando se encuentren en el seno de una nave que se hunde (objetos que son 'en', pero que no son el barco mismo). Y según el sujeto se atiene a soportar la angustia, luego es dada la separación de la ilusoria fusión del ente y el Bien.

Según en el seno de la angustia crece la angustia, su incremento despierta proporcionalmente una mayor sensibilidad acerca del propio valor –su valor crece–. Y de acuerdo a la mayor sensibilidad, así también aumenta la sensación de un mayor peligro: el de verse perdido con el ente que se hunde. Por lo tanto, según acontece efectivamente la angustia, se trata de reforzar la adhesión al ente, y en esto consiste la resistencia propia de la angustia: incrementarse a sí misma. Sin embargo, también por la misma razón se hace más evidente la propia dignidad, y más evidente se registra la caducidad del ente. Del mismo modo, en que ganan en claridad la dignidad y el ente, así, en igual medida, crece la angustia. Pero, tal y tanto como aumenta la angustia, así aumenta la tensión entre el Bien y el ente, y con ello se incrementa por igual la posibilidad de su ruptura. Pues según aumenta la tensión, podría decirse que así también se reduce el espesor de dicho lazo, hasta alcanzar un estado en que la más ligera conmoción pueda quebrarlo. Entonces, en el extremo máximo de la angustia, donde todo pareciera estar perdido, allí, sin embargo, la reversión se encuentra en condiciones de producirse repentinamente. De manera semejante a una tensión largamente acumulada en la angustia, de pronto puede desencadenarse la ruptura separando a sus elementos simples, y así liberarlos.

En la angustia se desfonda la angustia, tras lo cual se llega a comprender que la liberación, que residía como posibilidad en el fondo de la existencia, deviene repentinamente en efectiva liberación. De esta liberación puede decirse que si antes, por una parte, era impedida por la angustia, luego, por otra parte, es obra de la angustia misma. La angustia si bien puede comprenderse como un principio de resistencia por la cual se ata a sí misma, sin embargo, a su vez, por otra parte, ella misma provoca su reverso, y así permite efectuar la realización de su conversión.

En principio, la experiencia de la angustia equipara el ente a un navío que se hunde, y así pareciera arrastrar irremediablemente al Bien, o la propia dignidad, hacia el abismo. Pero luego, si no se impide el naufragio, se llega a un punto extremo en donde el lazo de la asociación ilusoria se rompe y la propia dignidad se ve libre del ente, y, por si misma, sube a hacia la superficie, descubriéndose separada y distinta del ente. Todo al fin sucede como si alguien que creía ahogarse, regresase a salvo a la superficie, y allí comprendiese que la liberación jamás se produjo, que no había nada que liberar, y que el peligro no era como tal ningún peligro. Comprende que en ningún momento era aquello que se hundía.

* * *

Que la filosofía encuentre de hecho su comienzo temporal en la angustia, pero su origen radical en la dignidad, impide que la misma se cierre exclusivamente sobre el pensar, para determinarse así como práctica, y, esta, a su vez, como conversión. Si el

acontecer efectivo de la filosofía pertenece a la experiencia de la angustia, entonces se encuentra, al mismo tiempo, tanto ante la posibilidad de su desvío del origen (en esa huida indefinida del deseo hacia la falta), como ante la posibilidad de su rectificación (por la anulación del deseo de traducción entre inconmensurables). Pero siempre la posibilidad de desfondar la angustia en la angustia misma supone antes haber pasado y superado la experiencia de la resistencia que desde sí la angustia impone como desvío a todo intento de superación. La filosofía se encuentra unida al destino y a la posibilidad que le otorga la angustia; es decir, tanto si emprende el poder superarla, como si refuerza la resistencia que la ata a sí misma. Por lo tanto, no sin esfuerzo logra pasarse de la ilusión del deseo a la realidad, o pasar del mundo al cosmos, de la máscara al rostro, o de la cosa al ente. La ilusión muestra su propio poder, y no ceja de ofrecer una resistencia que le es propia. Por esta razón la conversión toma la forma de una lucha que enfrenta a la resistencia del mundo como fenómeno global. En este sentido, la ilusión de la angustia no se presenta, en principio, directamente, sino mediada por el mundo, diluida en la habitualidad de lo cotidiano. Pero la lucha contra la resistencia no es más que la lucha contra la nada que moldea a la realidad del mundo y que, como fruto del deseo, no hace más que obrar como un efectivo poder de ilusión. A esa nada en el mundo le caben múltiples nombres tales como Fenómeno Trascendental, Maya-Mara, o repetición indefinida de la Diferencia.

Lo ilusorio se interponerse como obstáculo, tanto sea como una resistencia epistemológica como existencial. Como poder ilusorio se reviste de distintas formas en donde se deposita (tal como resistencia moral, psicoanalítica, existencial, cultural, etc.), frenando, en general, cualquier intento de conversión. La ilusión se resiste, y así debe reconocerse que dispone de poder; y es precisamente experimentada como un poder. Se presenta abarcando el poder de la ilusión y la ilusión del poder. Su poder se manifiesta por medio de un generalizado imponer el “no dejar ser” a la realidad según es tal. La ilusión enmascara, y obra bajo el disfraz simbólico del poder de la máscara (el poder de los símbolos del poder, como otros tantos ejercicios ilusorios del poder ilusorio).

Pero, a causa de que la lucha contra la ilusión lo es respecto de un poder, mal podría realizarse en términos de un contrapoder. Por lo contrario, aquello requerido es una renuncia radical del poder, esto es, del deseo que lo engendra y lo sostiene. No será, pues, desde la lógica del poder, desde donde vaya a establecerse una relación natural, o no violenta, con el otro hombre y la realidad.

En un sentido general, superar la resistencia de la ilusión y su poder, es ante todo alcanzar la disolución del deseo. Pero antes de poder dar cuenta de la misma, se requiere en primer lugar haber enfrentado la resistencia específica que engendra el sólo anuncio de la anulación del deseo y la necesidad de no querer el poder. En este orden, la sola mención de la renuncia al deseo y al poder, no puede menos que provocar un espontáneo rechazo. No debe eludirse, por lo tanto, el que se vaya a preguntar: ¿cómo vivir sin deseos?, y también, ¿cómo vivir sin poder? Pues en el primer caso, pareciera que carecemos de finalidad, y por el segundo, el de convertirnos en vulnerables, sin ninguna clase de recursos para preservarnos.

Pero lo contrario del deseo, no es la parálisis del que ha perdido una orientación, sino una nueva actividad que se origina en la plenitud propia del campo del Bien y en las necesidades propias del ente mismo. Si el deseo es una confusión y vive de la

ignorancia, en cambio el tener separados el ente del Bien, hacen de este último la fuente de un obrar ajustado a la realidad como tal.

En cuanto a la renuncia del poder, esta no significa ninguna renunciar a enfrentar el poder para impedir que nos dañen. La renuncia al poder no es la postulación de la indefensión, sino la posibilidad de abordar al otro y a los objeto, fuera de los términos de la ilusión del poder. La libertad sólo es culpable cuando se destina a la producción de lo que falta, cuando se atiene al deseo como norma de su obrar, cuando esgrime el poder como un querer poder lo imposible, cuando a causa de la angustia procura suprimir aquello que cree lo amenaza con aniquilarlo. El Bien no renuncia al poder siempre que éste se derive del imperar de la dignidad. Su poder no busca el poder, sino antes bien se adecúa en servir a la dignidad. Juzga al poder y obra sobre el poder, no desde el poder, sino desde la comprensión del Bien.

En tanto renuncia al poder y al deseo, bien puede decirse que el giro de la conversión no responde a un desarrollo conceptual, ni a un mero querer de la voluntad, sino a una experiencia específica de lo finito mismo. Pues la renuncia no es una represión, ni un discurso persuasivo, sino el acontecimiento de la disolución misma de la ilusión. Es como tal el acontecimiento de una experiencia, y comprende en sí mismo la realización, no teórica y sí práctica, de una clara distinción de la finitud del ente y de la finitud del campo del Bien. La conversión corresponde a la comprensión experiencial de la finitud misma como tal. Y en tanto experiencia de lo finito, también lo es a una con la Nada. Pero que el ente y el Bien sean a una con la Nada significa lo mismo que establecer su coexistencia sin reducción: "ni uno, ni tampoco dos". Por lo tanto la conversión significa la superación de aquella dualidad que había sido instaurada por medio de la traducción imposible entre Bien y ente. En consecuencia, sólo hay un giro radical según acontece lo finito como tal, y según se da un acto de entrega total a la Nada, es decir, como paso de la autosuficiencia ilusoria del "propio poder" al "Otro poder" (Dôgen-Tanabe). La conversión, al igual que lo finito en general, debe ser comprendida ahora como una obra de la presencia de la Nada misma.

* * *

Los pasos que acompañan a la conversión cordial podrían indicarse resumidamente del siguiente modo: en primer lugar, mediante el logro de una clara experiencia de la angustia y desilusión de los objetos del deseo. Alcanzada la desilusión, sin embargo, la misma puede detenerse y permanecer al modo de una crisis negativa de la ilusión, es decir, sosteniéndose, práctica o teóricamente, como "nihilismo". En este sentido la experiencia del nihilismo –tal como se halla esbozada por la posmodernidad– corresponde al descubrimiento de la nada del deseo (sea la de la empresa del conocimiento, de la libertad, o de la justicia). Así, tras la afirmación de que el hilo se halla cortado ("ne-hile" según Pierre Boutang), se le suma que el saber de la ilusión no conduce a ninguna parte, o bien, que no admite otra declaración más que no hay modo de salir del laberinto.

Pero, en segundo lugar, requiere un decidido mirar en el oscuro seno de la angustia, pues sólo por ésta se hace posible la comprensión del "valor" de la dignidad, y así entrever que, como reflejo, tanto en el seno de la ilusión como en la desilusión, ha sido la dignidad, como principio no ilusorio, quien ha estado operando. Por ello, cabe ahora, en cierto modo, hacer justicia a la ilusión puesto que, aun indirectamente, ha

dado noticias de algo verdadero. En tal sentido el campo del Bien jamás ha estado ausente sino siempre obrado en los juicios errados del sujeto. Se hace claro, por lo tanto, que aquello que ha conducido al equívoco y desvío de la filosofía, es también aquello que no ha cesado de promover su rectificación. Si la ilusión ha consistido en querer hacer visible al Bien –que no es ente, y, como tal, no visible–, al modo de la evidencia del ente y producido como ente, se comprende, ahora, la faz positiva que se ha manifestado por el deseo, y, a la par, también la razón tanto de la ilusión como de la desilusión.

En un último paso, según se hacen manifiestos la desilusión y la angustia, también se encuentra a la vista la posibilidad de la ruptura de la angustia y la conversión, en orden al acontecer de la comprensión del Bien en tanto separado del ente. En esto ha consistido la conversión de la angustia: en no regirse por el ente, y buscar en él un valor, sino que ya se ha girado hacia el valor de la propia dignidad, y así se ha apartado, claramente, del ente en general. Por medio de la conversión de la angustia se regresa al corazón como ámbito especifico de la dignidad; ya no cabe la ilusión de que el Bien vaya a hundirse, ni el que puede verse afectado, bajo ningún respecto, por ente alguno.

* * *

Ahora bien, si tanto la angustia como la dignidad implican modos diversos de aproximarse y considerar a la realidad, los mismos a su vez, y de manera consecuente, presentan modos diversos y correlativos de la atención de la conciencia. Por lo tanto la conversión se verá acompañada por un fenómeno peculiar: el de un cambio en el modo de la atención, el cual se presentará a la par y de acuerdo a las modificaciones de las condiciones de dicho modo. La conversión, o la ruptura de la angustia, no difieren pues del hecho que acontezca simultáneamente un cambio del estado de atención. La dignidad y la angustia suponen dos modos esencialmente disímiles de la atención de la conciencia. La atención propia de la conciencia de la angustia, obra según un "prestar atención"; pero aquella que pertenece a la de la dignidad, en cambio, responde un "estar atento". Ello significa que la atención de la angustia, o del deseo, no se asemeja a aquella otra que se asienta en la dignidad. Por esta razón cabe decir que, si no hay cambio en el estado o en el modo atencional, tampoco habrá de producirse ninguna resolución de la angustia.

Desde esta perspectiva debe señalarse que el paso de la angustia a su ruptura es como tal, a su vez, el paso de la multiplicidad del 'prestar atención' a la unidad del 'estar atento' de la dignidad. Si el deseo –que es el modo en que la angustia expresa la nada finita de la falta– esta ligado a la multiplicidad de la producción, y como tal es un múltiple ir y venir prestando atención, por el contrario, el dejar de prestar atención conllevará consecuentemente la disolución del deseo. Por lo cual se advierte que dejando de prestar atención se viene a estar atento, y, según esto, así es abierto al estar en el campo del Bien. O expresado desde otro punto de vista: en la medida en que se deja ser a la afirmación propia de la dignidad, así, en esa misma medida, se esta atento y no se requiere de ningún prestar atención. En este sentido, de un modo o de otro, la resolución de la angustia corresponde a un necesario abandono del prestar atención, retrayéndose de la dispersión de la multiplicidad del deseo, hacia un puro estar atento según impera el campo del Bien. Si la angustia conduce a lo múltiple, el estar atento recoge a la existencia hacia su unidad. Por lo cual dar cuenta de la angustia como tal, en

vista a la conversión, no responde a un mejor prestar atención –puesto que en esto consiste la subsistencia y resistencia misma de la angustia–, sino en dar lugar a un puro estar atento a nada de ente. Pues según solo impera la afirmación de la dignidad, en esa misma medida se esta atento.

Como tal la conversión se encuentra acompañada por la disolución del deseo. Pero dado que el deseo es un modo de prestar atención a lo que siempre falta, y como la falta determina por si misma la multiplicidad, su disolución conlleva un ya no prestar atención, para estar atento según lo propio de la dignidad. La conversión cordial es como tal un pasar del prestar atención del deseo, a un estar atento, propio del campo del Bien.

Así, que el Bien sea confundido con el ente comporta para la conciencia no sólo un estado de confusión y violencia, sino de dispersión. Esta dispersión se plasma en la conciencia bajo la modalidad de dirigirse al mundo como prestar atención. Dicho prestar se presenta tanto como contractura de la conciencia sobre los objetos, designada como "estar concentrado en", como, por otra parte, en una pura e incesante distracción, y que como tal comporta el nombre de "curiosidad". El prestar atención –como modo desviado y reflejo del originario y radical estar atento–, adopta así una doble expresión: una, al modo de 'concentrado', donde la multiplicidad corresponde a la sucesión (obsesión o fascinación) de un prestar atención exclusivamente a la falta indefinida pero en un único objeto; otra, al modo de "curiosidad", como incesante perseguir la falta pasando de un objeto a otro. Ciertamente, en cada caso o de hecho, el prestar atención juega entre estas dos modalidades en proporciones diversas, cuyo extremos son, en un caso, la fijación en un objeto, y, en otro, en prestar una atención que se disipa disgregándose en muchos.

Por lo tanto, según acontece un retirarse de la distracción del prestar atención, para en su lugar dejar libre a la conciencia, entonces acontece que la atención devenga espontáneamente en sólo estar atenta. Según se deja de prestar atención, entonces puede darse un radical estar atentos. En la medida en que nos retiramos de los objetos del deseo, en esa misma medida se viene a estar atento de la dignidad; es decir, allí la conciencia se encuentra recogida, de otro modo unificada, pero no concentrada. Unificada de otro modo, porque ya no depende de la nada de la falta, como principio para operar en la realidad. Estar atentos sólo lo es de la dignidad, y por ser tal, constituye un dejar libre a la conciencia de todo esfuerzo determinado de tener que prestar atención, destinado a los objetos del deseo. Por este motivo, no cabe en dicha conciencia ninguna "división del trabajo", ninguna "especialización", ni obligación productiva de obtener un beneficio, ni tener que juzgar acerca de un valor fijado por la demanda.

El prestar atención lo es siempre como préstamo del original estar atento. Pero el estar atentos no es ningún modo de prestar atención, sino la conciencia misma pura, según deja ser a lo finito como tal: al ente como ente y al Bien como Bien. Por ello, el peculiar estado de estar atento, es el modo natural de la conciencia, no concentrado o cerrado, según lo determina la angustia, sino abierta, tal como obra la dignidad. La conciencia cordial no se ciega estrechando el campo de su visión, tal como acontece con el prestar atención. Pues, es propio del prestar atención, no sólo una visión reducida o mutilada respecto de la totalidad del campo de los objetos, sino, a la par, también una

disminución sensorial respecto de los objetos mismos tenidos a la vista. El prestar atención no sólo implica una reducción del campo de la visión, sino también un reducir la capacidad de la visión que se destina a dicho campo. Por el contrario, según el modo propio de estar atento, tal como cabe a la experiencia de la propia dignidad, la conciencia permanece abierta a los objetos tal cual son en su actualidad. Por lo tanto, no hay en dicha conciencia ese particular ver los objetos en relación a una 'falta' de ver, o ese querer ver otro en el ver mismo, y que, como expectación, se proyecta desde el deseo sobre los objetos.

Por esta razón, concebir a la filosofía como praxis de regreso a la dignidad, es como tal llevar adelante una concreta sustracción de todo prestar atención según éste se interpone al estar atento. Ello es semejante a provocar la interrupción de todo deseo, con la finalidad de permitir que el Bien, como objeto propio de la conciencia cordial, se presente por sí mismo, y que como tal pueda ser experimentado, como una obra al margen de toda imposición por parte del sujeto. Para este peculiar hacer del estar atento, su hacer no cabe más que sea comprendido como un "no-hacer" –tal como lo expresa la formula taoísta; es decir, como la paradójica actividad de interrumpir la interrupción del prestar atención del deseo y su falta. Según dicho no hacer, precisamente puede decirse que la praxis cordial consiste, en último término, tanto en la experiencia de la angustia –en la medida en que es esta quien posibilita la ruptura de la sociedad ilusoria entre el ente y la dignidad–, como también en esa ruptura que corresponde de pasar de un disperso prestar atención a un unificado estar atento de la dignidad.

Por lo tanto, pasar del prestar atención a un estar atentos, del estado de dispersión al estado de unificación de la conciencia, es semejante a la superación de la angustia, como también responde al reconocimiento de la dignidad.

* * *

En cada caso, en el instante previo a la separación que provoca la ruptura de la angustia, en ese hallarse a punto de, en el pasaje mismo de un modo de experimentar la realidad a otro, dicho instante se asemeja al padecimiento de una muerte inminente. En tal sentido bien podría calificarse a dicha experiencia como una muerte iniciática, como a su vez, igualmente, luego de producida la ruptura, como un segundo nacimiento. Pues tal es lo que sucede: según nos apartamos del ente, creemos morir, y según comprendemos que el ente en nada afecta a la dignidad que somos, entonces se asimila ha haber nacido. Por lo tanto, por medio de la acabada comprensión de la angustia, la angustia pierde su mortal poder, y con ello el efectivo hecho de morir pierde el trágico carácter de "mortal". Si bien pareciera que nos angustiamos porque vamos a morir, en verdad experimentamos que somos mortales, en el sentido existencial, porque nos angustiamos. Pero suprimida la causa de la angustia, estando no distraídos, y apartados de todo prestar atención, y roto el indefinido círculo del deseo, entones la muerte acontece al modo no mortal, el ente pasa, pero "sentimos y experimentamos que somos eternos".

* * *

Desde una perspectiva de conjunto, tal vez debería decirse que la tarea de la filosofía resulta triple. En primer lugar, consiste en conducir el deseo hacia la superficie de la existencia para realizar la experiencia que se revela en la autoconciencia de la

angustia. En este sentido, le cabe hacer traslúcida la angustia del mundo y el mundo mismo en la que se cimenta la vida cotidiana. En segundo lugar, dar cabida a que experimentalmente se produzca la separación entre el ente y el Bien, como autodescubrimiento de lo finito como tal y según se encuentra, en general, asentado en la Nada. Y, en tercer lugar, en un regresar críticamente al mundo, tanto para denunciar su carácter ilusorio, como a la vez, como compasión práctica hacia el hombre sufriente. Por este volver, que solamente se produce por sí mismo, se da curso a que la filosofía, tras la crisis de la angustia, alcance su madurez y su finalidad positiva; esto es, conocer sin ilusión la propia dignidad y la del otro hombre, o bien, la de saber qué es el ente y quiénes somos.

La filosofía vendrá a cumplir tan solo una parte de su proyecto posible, si únicamente permanece obrando, sin comprenderla, como voz autoexpresiva de la angustia. Por el contrario, podrá adherir a la más propicia posibilidad de su destino en la media en que, entregada a la experiencia de la dignidad, haya completado el recorrido, y descrito la totalidad del arco de su itinerario. Mientras no alcance a superar el régimen del deseo y de la angustia, entonces, permanecerá disminuida y reducida a las construcciones de moda y al contradictorio discurso racional; discurso racional siempre aliado a la huida interminable, sometido a la sospecha de albergar una contracara irracional. El pensar filosófico, según se atenga exclusivamente a su autovaloración como ciencia teórica, no dejará de resultar impotente ante la violencia de hallarse desviado de su propio origen, ni se hará cargo de la violencia que su misma actividad origina o provoca a espaldas de su afán de claridad.

Si a la filosofía le es dado despejar, al fin, aquello que andaba buscando –esto es, estar en aquello en donde siempre supo encontrarse, es decir, en el campo del Bien–, entonces le será posible afrontar al modo propio su verdadera responsabilidad: por una parte, dar testimonio de la experiencia de la realidad: del ente como tal y de la dignidad del hombre; y por otra, a su vez, desplegar sin titubeos su faz práctica, por sobre cualquier necesidad de articulación y exposición teórica.

La filosofía depende de la experiencia del Bien, y solo a partir de la misma puede comprenderse a sí misma como praxis. Y aunque sea algo más que método, es ante todo un "discurso del método". Lo es, en primer lugar, como pedagogía de la conversión, la cual toma por punto de partida a la experiencia de la angustia. Y, en segundo lugar, lo es como práctica compasiva. Sólo en vista a dicha tarea, adquiere pleno sentido articular su discurso. Sólo bajo esta condición, su actividad conceptual y su formulación teórica pueden hallar su lugar.

Hay una filosofía cordial que se espera –esa espera que pertenece al corazón mismo de la filosofía–, y ella habrá de prestar conformidad a tres exigencias: la experiencia de lo separado del Bien, una práctica compasiva acorde con la dignidad, y la formulación teórica –articulada por la praxis y la experiencia–, destinada a la comunicación, tal que señale la posibilidad de la praxis y la experiencia.

* * *

Por su radical dependencia con la experiencia del Bien, sea recta o desviada, la filosofía muestra una naturaleza cordial, antes que puramente racional. Su esencial compromiso con la experiencia del Bien la lleva a descubrirse como práctica asertiva de

la dignidad. Esta práctica es de naturaleza compasiva como resonancia y de acuerdo a la manifestación misma de la dignidad del otro hombre. Esta compasión parte siempre tanto de una autocomprensión de la propia dignidad como de la comprensión del otro hombre como sufriente. La sabiduría brota originariamente como un gesto compasivo de la dignidad; es alguien que se inclina y traza con el dedo una breve escritura sobre la arena. No es más que ese gesto que compasivamente escribe sobre el suelo. Pues pertenece al corazón inclinarse hacia el lenguaje según se inclina ante la otra dignidad.

EPÍLOGO

Este mundo es un mundo de sueño y de paciencia. Todas nuestras certezas provienen del dolor. De nuestro dolor claro y distinto. Seamos dignos de acuerdo a la propia dignidad. Tal es la posibilidad y la tarea siempre presente del porvenir: sobreponerse y superar la desilusión a base de la afirmación que adhiere a lo que la dignidad afirma. Resistir a la desesperación. Soportar la noche de la angustia hasta que el rayo de la dignidad brille repentinamente por sí mismo. Obrar bajo la clara e indubitable luz de lo invisible del Bien, y devolver el curso del río al río, y el río al cosmos.

* * *

Estas páginas han sido escritas para un hombre que, estando lleno de angustias y de dudas, no sabe por donde empezar. No trata de una exposición de ideas que se basten a sí mismas, sino de que las mismas le ayuden a dirigirse a su propia experiencia y que, según se atenga a la misma, pueda desde ella juzgar por si mismo. La experiencia lo es todo. Esta es aquí tan sólo el conocimiento de un punto de partida. Un punto de partida es lo que es, simplemente eso: un primer paso entre un país extranjero en donde nos hallamos, y el país remoto de nuestro hogar. No hay hombre que, según su propio carácter, no padezca de su nostalgia. El primer paso pertenece a una senda, a un camino, y, como tal, es de por si modesto, siempre menor que el camino por recorrer. Pero, en toda obra que emprendemos, la gran dificultad reside precisamente en el primer acto del comienzo. Para comenzar hay una resistencia que debe ser vencida. La decisión es el primer acto, y ella comprende el poder avizorar el sendero por donde se ha de ir. El primer paso no es el sendero, sino la experiencia de la posibilidad del mismo.

Nuestra dignidad se muestra por medio de la angustia, tanto como una solicitud de valentía o coraje, como una llamada al propio Bien que somos. En la angustia nada vemos, o lo que vemos es la amenaza de la nada que se cierne sobre nosotros. En esa noche necesitamos de valor para enfrentar el miedo a morir. Pero en esta oscuridad nos convertimos en lámparas para nosotros mismos, pues vemos que somos valiosos y que por serlo podemos dejarnos guiar por la luz de su propia afirmación. La luz del propio Bien es aquello que nos alumbra en la oscuridad. Cabe siempre la posibilidad de entregarnos a esa luz, y dejarnos llevar por su palabra y habitar en ella como la única y verdadera realidad. Girando hacia la propia claridad, tal vez dejaremos de confundirnos con la oscuridad, y no estaremos solos sino en “nosotros”.

* * *

El hombre angustiado es nuestro lector y nuestro amigo. Estar angustiado es hallarse perdido sabiendo que se está perdido. Si este hombre comprende en dónde se halla perdido podría orientarse y así retomar una senda. Saber en dónde me encuentro extraviado, es lo primero. Si esto es comprendido restará ponerse en camino. Pero de ese camino no fue tratado aquí, sino del hombre angustiado que quiere comprender dónde se encuentra perdido para iniciar su marcha justo allí donde se anuncia alguna senda.

A este hombre le enviamos un afectuoso saludo, esa despedida que es como tal de bienvenida:

Sólo quien viene de la dicha, puede penar.
Sólo desde el aprecio, vienen los despreciadores.
Estos que anhelan la altura, antes son alados.
No lo olvides. Si lo olvidas,
Entonces podrías acabar matando a tus propios hermanos.

Sólo nos será concedido atenernos a la propia dignidad si permanecemos vacíos del ente, de la falta que en él hemos puesto. Pues todo está por perderse cuando no vemos la luna en su lugar elevado y procedemos como el necio que creyó que aquella se hallaba en el reflejo del río.

ÍNDICE

Se terminó de imprimir en Impresiones Dunken
Ayacucho 357 (C1025AAG) Buenos Aires
Telefax: 4954-7700 / 4954-7300
e-mail: info@dunken.com.ar
www.dunken.com.ar
Julio de 2007